Einleitung in die Philosophie

und

Grundriß der Metaphysik.

Zur

Reform der Philosophie.

Von

Dr. J. Frohschammer,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität in München.

München.
Literarisch-artistische Anstalt
der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1858.

Inhalt.

Berichtigungen.

Seite 5 Zeile 14 das erste „sich“ zu tilgen.
„ 22 „ 15 „subjectiv“ statt „subectiv“.
„ 131 letzte Zeile unten (;) nach „ist“ zu setzen statt nach „nicht“.
„ 206 Zeile 12 von unten nach „Evidenz“ ein (,) zu setzen.
„ 251 „ 2 von oben „der Objectivität statt „Objectivität“.
„ 273 „ 2 von unten das (,) nach „selbst“ zu tilgen.
„ 283 „ 7 von unten „erkennenden“ statt „erkennende“.
„ 294 „ 18 von oben „die höchste Weisheit“ zu lesen statt „der höchsten Weisheit“
„ 339 „ 13 von oben „Aperçüs“ statt „Aperçü's“.
„ 416 „ 2 von unten „werden“ statt „wer-“.
„ 432 „ 9 von unten „psychische“ statt „psychischer“.

Vorrede.

Das Bestreben, auf die Frage, was die Philosophie eigentlich sey und was sie wolle, eine ganz bestimmte, klare Antwort zu geben, hat den Verfasser zu Untersuchungen veranlaßt, als deren Resultat das vorliegende Werk erscheint. Mit jener ersten Frage verband sich naturgemäß die zweite, auf welche Weise die wahre Aufgabe der Philosophie zu lösen sey, und diese führte zur Untersuchung über das Princip und die Methode der Philosophie. Und nach diesem war es gerathen, auch über Werth und Bedeutung der Philosophie und über ihr Verhältniß zum religiösen Glauben und Christenthum möglichst klar sich zu orientiren. So entstand aus dem Streben nach einem klaren Begriff von „Philosophie" eine Untersuchung über die eigentlichen (methodologischen) Principienfragen derselben, welche sich zu einer Einleitung in die Philosophie gestaltete.

Unabhängig von jedem philosophischen System ward die Untersuchung begonnen. Alsbald zeigte sich, daß Begriff und Aufgabe der Philosophie bestimmter, als bisher üblich war, gefaßt und abgegränzt werden müsse, wenn man mit dem Namen Philosophie eine bestimmte, von den übrigen Wissenschaften verschiedene, sich selbst klare und ihrem Namen entsprechende Wissenschaft bezeichnen wolle. Die klare Feststellung der Aufgabe, und insbesondere der Fundamentalaufgabe der Philosophie, ermöglichte auch eine bestimmtere Fassung des Princips und der Methode derselben. Und indem in dieser Beziehung die übliche Unbestimmtheit überwunden, das große Gebiet der formalen Wissenschaft von der Philosophie ausgeschieden, die Fundamentalphilosophie als Metaphysik gefaßt, und diese auf das Daseyn und die Beschaffenheit des historischen Gottesbewußtseyns, nicht mehr bloß auf das Daseyn der Natur und ihrer Formen gegründet, oder als leeres Formelwerk aus sogenanntem reinem Denken gesponnen wurde — glaube ich einige Berechtigung zu haben, dieß Werk als einen Versuch „zur Reform der Philosophie" zu bezeichnen.

Der Begriff Reform schließt es schon in sich, daß dabei die bisherigen Leistungen in der Philosophie nicht ohne weiters verworfen, sondern daß gute und berechtigte Elemente in denselben anerkannt und zur Weiterbildung verwerthet werden sollen, so daß die historische Continuität keineswegs geradezu abgebrochen wird. Wir versuchen es erstlich, den objectiven Standpunkt der alten

und mittelalterlichen Philosophie mit dem vorherrschend subjectiven der neueren zu verbinden, und möchten dann auch den berechtigten Momenten in den verschiedenen Formen der neueren Philosophie, im Dogmatismus und Kriticismus, sowie auch im Empirismus und Idealismus anerkennende Rechnung tragen, und sie zur Geltung bringen.

Wie schon in der Einleitung bemerkt ist, mußte hiebei auch der scholastischen Philosophie besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, theils deßwegen, damit ihr Verhältniß zur neueren Philosophie zum klareren Bewußtseyn kommt als es bisher der Fall war, theils weil sie gerade in neuerer Zeit wieder zur Geltung gebracht, und ihre Wiederherstellung als wahre Reform der Philosophie gepriesen wird.

Daß unsere Auffassung der Philosophie ohne Widerspruch bleibe, dürfen wir nicht erwarten; vielmehr dürfte wohl von zwei Seiten zugleich derselbe sich erheben, — sowohl von Seite der scholastischen und objectiv-rationalistischen Philosophie nämlich, als auch von Seite der modernen idealistischen und subjectiv-rationalistischen. Werden Gründe unseren Gründen gegenüber gestellt, so soll uns auch der Widerspruch willkommen seyn, obwohl selbstverständlich die Beistimmung uns willkommener ist. Wer mit uns die Ueberzeugung zu gewinnen vermag, daß der Geist der höheren Weltanschauung und Wahrheit im geschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit eigentlich lebt oder wohnt, die Natur dagegen nur

den **Buchstaben** oder **Leib** dazu geben kann — der wird sie uns schwerlich versagen.

Was die scholastische Philosophie betrifft, so ist in den folgenden Untersuchungen unsere Stellung zu ihr wohl genugsam dargelegt und begründet. Wenn wir einerseits keineswegs die Geringschätzung und Verkennung theilen, welche die neuere Philosophie großentheils gegen sie beurkundet, und vielmehr nach Kräften bemüht sind, zu ihrer Kenntniß und Anerkennung beizutragen, so vermögen wir andererseits auch denen nicht beizustimmen, welche von ihr alles Heil für die Philosophie erwarten, sie in Bausch und Bogen wieder herstellen wollen. Dieß gilt von der Scholastik überhaupt, und von Thomas von Aquin insbesondere. Wir müssen die Zumuthung, auf ihn zu schwören, als unberechtigt zurückweisen, und können es auch nicht dulden — weder im Interesse der Wissenschaft, noch in dem des großen Scholastikers selbst — daß man ihn uns wie einen Wauwau hinstelle, der uns von allem selbstständigen Denken und Forschen zurückschrecken soll, und daß man dessen Ansichten zum Vorwand jeder unwissenschaftlichen Gehässigkeit und Verdächtigung benütze. Wollen wir bei christlichen Forschern Anknüpfungspunkte suchen für philosophische Reform und Fortschritt, so haben auch Andere, z. B. Anselm von Canterbury und Augustinus, nicht minder ein Recht auf unsere Beachtung und Anerkennung, als Thomas von Aquin. Und was insbesondere unsern Versuch einer historisch-rationalen Metaphysik

betrifft, so dürfte derjenige sicher ihn als vollkommen berechtigt anerkennen müssen, dem es wünschenswerth erscheint, daß das Bestreben, das sich in des Augustinus **de Civitate Dei** kund gibt, mit dem verbunden werde, aus welchem die **Summa** des Thomas von Aquin hervorgegangen ist. Um so mehr dürfte solch ein Versuch berechtigt und erwünscht seyn, wenn es gelingen sollte, auch dem Richtigen im Grundbestreben des Cartesius und Kant dabei Geltung zu wahren.

Denn auch der neueren Philosophie dürfen wir, wie schon bemerkt, Berechtigung und Erfolge nicht in jedem Sinne absprechen, und wir versagen daher die Anerkennung mehr oder weniger verdienstlichen Strebens Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Herbart und Baader keineswegs. Insbesondere aber wollen wir die Verdienste und das Recht auf Dank denen nicht schmälern, die in den letzten Jahrzehnten bis auf die Gegenwart, trotz der Ungunst der Zeit und unter dem Druck der Verkennung und Mißachtung philosophischer Forschungen, des heiligen Feuers am Herde der Philosophie gewartet, und die philosophische Continuität erhalten haben — wir meinen A. Günther, J. H. Fichte, Trendelenburg, H. Ritter, H. Ulrici, Chalybäus, Erdmann, Fr. Hoffmann u. A.

Das aber steht uns fest, daß die Art und Weise der Philosophie, die wir anzubahnen suchen, vor allem oder vielmehr allein geeignet sey, aus der Einseitigkeit, Unfruchtbarkeit, Gemüthlosigkeit und Formelkrämerei des philosophischen Strebens herauszukommen, und die Philo-

sophie wieder für das Leben bedeutend und fruchtbar zu machen. Sicher ist, daß durch einige logische Kunstgriffe so wenig, als durch eine neue Art und Wendung ontologischer Begriffsspielerei eine Reform der Philosophie möglich ist. Nach unserer Ansicht darf die Philosophie allerdings nicht systemlos seyn, sie tappt sonst unsicher, formlos und auf Gerathewohl umher, und kann mit einzelnen Fragmenten und Einfällen falsche Systeme und verkehrte Weltanschauungen nicht überwinden. Aber sie darf auch nicht ein völlig abstractes, lebloses und doch absolut fertiges, sprödes Begriffssystem seyn, denn dadurch ist Befangenheit im starren Formalismus, Vorurtheil, Stillstand und Unfruchtbarkeit angebahnt. Das System, das allein berechtigt ist, ist das, welches einem beständig wachsenden Organismus gleicht, der stets dem Wesen nach fertig, doch beständig zur Aufnahme des Neuen bereit, und stets des Wachsthums und des Fortschrittes fähig ist. Ein solches System ist das Ziel unseres Strebens; und zwar ein System, in dem ebensowohl die Geschichte der Menschheit und ihr Inhalt, als die Resultate der Forschungen in den Gebieten des natürlichen Daseyns ihre philosophische Erkenntniß finden könnten. Es ist, im Grunde genommen, dieß kein anderes, als das System der Menschheit und ihres historischen Bewußtseyns selbst, in organischem Fortschritt begriffen.

Was den fünften Abschnitt betrifft, oder den Grundriß der Metaphysik, so ist schon in der Einlei-

tung dazu bemerkt, daß er nur die Ansprüche eines Grundrisses macht; weßhalb auch an ihn keine andern Ansprüche zu machen sind! In der That ist Vollständigkeit und Ausführlichkeit durchaus nicht beabsichtigt in demselben; es war nur darum zu thun, die Hauptsache in Kürze zu erörtern, und das metaphysische oder fundamentalphilosophische System in den Grundzügen darzustellen. Man mag daher manche Lücken gewahren, und wird Manches nur kurz erwähnt finden. Es handelte sich dabei vorzüglich auch darum, den Anfängern in der Philosophie und den gebildeten Lesern eine kurze sachliche Darstellung zu geben, da für diese die Principienfragen der Einleitung weniger Interesse bieten, oder wenigstens dem Verständniß nicht leicht zugänglich sind, ohne die sachliche Darstellung des Grundrisses. In diesem ist daher auch grundsätzlich alles bloß abstracte Formelwerk vermieden, und eine möglichst concrete Betrachtung, die es stets mit der Sache selbst, nicht bloß mit Formeln zu thun hat, ist zum Gesetz gemacht. Dabei sind die Fragen besonders berücksichtigt, die gegenwärtig bei philosophischen Erörterungen im Vordergrund stehen, oder die sonst im Leben hauptsächlich Gegenstand der Bedenken und Ungewißheit zu seyn pflegen, bei denen, die über den Inhalt ihres religiösen Glaubens nachzudenken beginnen. Bedenken und Fragen, von deren Gährung und Beantwortung vielleicht die künftige Gestaltung der ganzen Weltanschauung der gebildeten Völker, und damit das Geschick der Menschheit bedingt ist. Aus abstracten

Formeln aber kann die gebildete Welt sich keine Belehrung hierüber schöpfen, um sich ein Urtheil zu bilden; und wozu sonst soll denn die Philosophie dienen, wenn nicht zur Belehrung über die wichtigsten Angelegenheiten des Gemüthes, des Willens und der Vernunft? Und da es sich einmal darum handelt, so ist es natürlich, daß allenthalben die Vertheidigung idealer (nicht idealistischer) und die Bekämpfung der materialistischen Weltanschauung in den Vordergrund tritt — wie in einem philosophischen Werke ohnehin nicht anders zu erwarten, da Philosophie und ideale Weltauffassung sich ebenso entsprechen, wie Unphilosophie und Materialismus.

München, im Juni 1858.

Der Verfasser.

Einleitung.

Wohl zählt die Philosophie ihr Alter schon nach Jahrtausenden, und wohl haben die begabtesten, die tief- und scharfsinnigsten Geister ihre Kraft und Anstrengung daran gesetzt, sie zu gründen und fortzubilden, dennoch aber ist bis zur Stunde der Begriff der Philosophie noch nicht klar und sicher festgestellt, ist noch nicht endgültig entschieden, was denn unter Philosophie eigentlich zu verstehen sey, was sie zu leisten habe und auf welche Art und Weise sie ihre Aufgabe lösen müsse. Man ist also noch nicht einig darüber, welches die Aufgabe oder das eigentliche Problem der Philosophie, und ebensowenig darüber, welches der Ausgangspunkt, die Quelle, das Princip und die Methode derselben sey. Ueber all dieß ist die Frage noch offen, und ist erneute, angestrengte Untersuchung herausgefordert, wenn auch allerdings von den verschiedenen philosophischen Systemen Antworten auf diese Fragen, und zwar öfters sehr entschiedene und zuversichtliche, aber freilich auch verschiedene, ja entgegengesetzte schon gegeben wurden und noch werden.

Die Feinde der Philosophie versäumen nicht, diesen Umstand hervorzuheben, daß dieselbe nach so vielen Jahrhunderten doch noch nicht wisse was sie eigentlich sey und was sie wolle, wie sie anfangen, und welchem Ziele sie zustreben müsse; und sie erblicken schon hierin den sicheren Beweis, daß es nichts sey mit

der Philosophie. Darin stimmen sie aber dann nicht ganz überein, wie diese Einsicht über die Werthlosigkeit derselben am besten zu verwerthen sey. Die Einen benützen sie, um die sogenannten positiven Wissenschaften zu erheben und als einzig werthvoll und berechtigt hinzustellen; Andere meinen dem Glauben durch diese Werthlosigkeit der Philosophie eine feste Stütze geben, und seine alleinige Berechtigung in Bezug auf höhere Lebensanschauung und Wahrheit damit männiglich klar und deutlich darthun zu können. Noch Andere endlich finden eine große Beruhigung darin, daß die Philosophie nichts leiste und nichts vermöge, denn nun ist ihre Gleichgültigkeit in Betreff der höheren Lebensfragen berechtigt, und nun sind sie von der Last des Denkens hierüber befreit und vor der Unruhe gesichert, welche geistige Anstrengung dem harmlosen Lebensgenuß bereitet!

Indeß ist hiemit die Sache doch nicht so leicht abgethan, wie diese Gegner der Philosophie meinen. Denn was den Vorzug der sogenannten empirischen oder positiven Wissenschaften betrifft, so ist er, wenn wir die geschichtliche Entwicklung derselben betrachten, nicht so evident und sicher, wie man glaubt. Alle haben sich allmählich erst vervollkommnet nicht nur, sondern ihrem Begriffe nach gerade so sich gebildet und nur so sich bilden können; und gerade bei denen, die in neuerer Zeit am meisten in den Vordergrund treten, den Naturwissenschaften, tritt dieß am auffallendsten hervor. Welch abenteuerliches Treiben ging Jahrhunderte lang der Wissenschaft voraus, die jetzt Chemie genannt wird! Wie lange wußten die Chemiker selbst nicht, was sie eigentlich wollten und wie sie ein Ziel erstreben sollten! Und dennoch ging hieraus nun eine große, wenn auch noch nicht vollkommen in sich abgeschlossene und vollendete Wissenschaft hervor! Die Philosophie ist daher in dieser Beziehung schwerlich den übrigen Wissenschaften gegenüber im Nachtheil; sie hat im Gegentheil bei aller Verschiedenheit der Ansichten und Strebungen der Philosophirenden dennoch über ihre grundwesentliche Aufgabe von ihrem

Beginne an wohl klareres Bewußtseyn beurkundet, als manche andere, sogenannte positive Wissenschaft.

Der Glaube aber dürfte eine sehr schwach gestützte Berechtigung und Existenz haben, wenn er sich auf die Unmöglichkeit philosophischen Erkennens gründen müßte, und er sollte sich wenig solcher Befestigung freuen, die der geistigen Blindheit, dem Aberglauben und dem Unglauben ebenso oder noch mehr zu gute käme. Was endlich die geistige Gleichgültigkeit und Denkfaulheit betrifft, so möchte ihre Begründung und Rechtfertigung, die sie daraus ziehen will, daß die Philosophie bisher nicht fertig geworden, man sich ihretwegen daher nicht viel Unruhe und Anstrengung unterziehen solle, — auch nicht ganz gesichert und nothwendig sich erweisen, ja gerade in das Gegentheil sich wenden lassen. Könnte man denn nicht gerade daraus, daß die Philosophie bisher über sich selbst noch nicht zu voller Klarheit gekommen sey, vielmehr die Folgerung ziehen, daß man ebendeßhalb mit verdoppelter Anstrengung sich bestreben müsse, nunmehr dieselbe zu erringen?

Es ist richtig, die Philosophen sind über Begriff, Aufgabe, Princip und Methode der Philosophie noch nicht vollkommen einig, während bei den meisten andern Wissenschaften mit Bestimmtheit und allgemeiner Uebereinstimmung festgestellt ist, was sie seyen und wollen. Allein dieser Umstand, daß auf solche Weise die Philosophie noch nicht zum vollen Bewußtseyn ihrer selbst gekommen, ihren eigenen Begriff und ihr Wesen noch nicht gewonnen habe und bewußt besitze, ist kein solcher, der einen schlechthinigen Widerspruch in sich selbst enthielte, und ihr Wesen und ihre Existenz zerstörte; denn es ist Aehnliches bei Allem, was w i r d, der Fall. Weiß doch selbst der menschliche Geist, der zum Selbstbewußtseyn bestimmt ist, am Anfange und lange Zeit im Laufe seiner Entwicklung nicht, was er eigentlich sey, was er wolle und anstrebe. Obwohl er also existirt, weiß er doch seine eigene Existenz noch nicht, und kann sie lange nicht von dem, was ein Anderes

als er selbst ist, unterscheiden. Nur allmählich gewinnt er sich selbst, kommt er zum Bewußtseyn seines eigenen Seyns und Wesens, und scheidet Fremdes immer mehr aus. Aber selbst nach langer Thätigkeit ist das Selbstbewußtseyn oft nur in geringem Grade in Selbsterkenntniß erhöht, und kommt in dieser Beziehung eigentlich gar nicht zum Abschluß, daher der Mensch seines eignen Seyns und Wesens nicht vollkommen inne wird und noch weniger dasselbe vollkommen begreift.

Fassen wir nun vorläufig die Philosophie als allgemeinen höheren Bewußtseyns- und Erkenntnißproceß der Menschheit in Betreff ihrer selbst, ihres Daseyns, Wesens und Zieles, dann ist es begreiflich, wie sie über sich selbst nicht gleich von Anfang an vollkommen im Klaren seyn und doch sich bethätigen konnte; wie sie (die Philosophie), indem sie thätig war und sich ausgebildet und vervollkommnet, zugleich bestimmteres Bewußtseyn über sich selbst gewann, aber auch der Trübung, dem Irrthum selbst in Bezug auf Begriff und Aufgabe unterliegen konnte. Wie das individuelle menschliche Selbstbewußtseyn anfangs noch unklar, mit Fremdartigem getrübt und versetzt ist aus Mangel an klarer Scheidung von demselben, so auch war das philosophische Bewußtseyn und Streben anfangs ein unbestimmtes, unklares, von fremdartigem Denken und Erkennen noch nicht klar ausgeschieden. Und wie dem Selbstbewußtseyn des Menschen, so gelingt es auch der Philosophie — dem höheren Selbstbewußtseynsproceß der Menschheit, nur allmählich sich selbst klar zu fassen, sich selbst zu gewinnen, des eignen Begriffes oder Wesens inne zu werden und Fremdartiges von sich zu thun und auszuscheiden.

Zu diesem Behufe aber ist es allerdings nothwendig, daß die Philosophie von Zeit zu Zeit recht eigentlich auf sich selbst sich besinne, um über das eigne Wesen einen höheren Grad von Bewußtseyn zu erringen, und mit erneuter Kraft an die Erfüllung ihrer Aufgabe zu gehen. Sie wird daher über das eigne Wesen, über ihre Aufgabe, Princip und Methode zur Lösung derselben nach-

zuforschen haben, um ein neues Stadium des Selbstbewußtseyns zu erringen, und dadurch wiederum um so fähiger zu werden ihr Ziel zu verfolgen.

Nach ziemlich allgemeinem Gefühl der Gebildeten, und nach dem Zugeständniß der Philosophirenden selbst, das durch die Betrachtung der philosophischen Zustände der Gegenwart bestätigt wird, dürfte gerade jetzt ein Zeitpunkt gekommen seyn, der zu solch erneuerter Besinnung der Philosophie auf sich selbst dringend auffordert, um sich in der Krisis, die für sie unstreitig eingetreten ist, zu behaupten, und wo möglich in geläuterter, neugekräftigter Form, mit erhöhtem Bewußtseyn ihres eignen Wesens, und klarerer Erkenntniß ihrer Aufgabe und der rechten Weise, die Lösung derselben anzustreben, daraus hervorzugehen. Sie wird sich zu diesem Behufe in Selbstbesinnung sich in sich selbst concentriren, wird Fremdartiges noch mehr von sich ausscheiden, Wege, die nicht zum Ziele geführt, vermeiden, und Aufgaben, die sie ihrem Wesen nach nicht zu lösen berufen ist, abweisen. Einen Beitrag hiezu möchten wir im Folgenden geben, und versuchen es zu dem Zwecke, die Grundfragen, um die es sich bei einer Reform der Philosophie handelt, in Erörterung zu ziehen und zu beantworten.

Wir werden demnach, recht von vorne und in möglichster Einfachheit beginnend, zuerst untersuchen, welches die Aufgabe der Philosophie sey und wie sich ihr Begriff gemäß derselben gestalte. Dann werden wir die Art und Weise zu erkennen streben, wie das Grund-Problem der Philosophie zu lösen sey, oder wie die Fundamentalphilosophie gegründet werden könne.

Daran wird sich die Untersuchung über Princip und Methode der Philosophie schließen.

Hierauf soll der Versuch gemacht werden, das Verhältniß der Philosophie als historischer Macht zu den übrigen verwandten Mächten des geistigen Lebens der Menschheit zu bestimmen.

Endlich wird ein kurzer Grundriß der Fundamentalphilosophie oder Metaphysik die beabsichtigte Umgestaltung der philosophischen

Grundwissenschaft wenigstens in ihren allgemeinen Zügen und Gliedern zur Anschauung zu bringen suchen.

Aus dem bisher Bemerkten wird schon hervorgehen, daß es sich nicht darum handelt, zu verlassenen Küsten zurückzusteuern, seyen sie nahe oder ferne; d. h. daß wir die Reform der Philosophie nicht in irgend einer Rückkehr suchen zu einem philosophischen System oder zu irgend einer philosophischen Methode der Vergangenheit; daß wir nicht den Schatten irgend eines Philosophen heraufbeschwören wollen, damit er uns die Philosophie rette oder wiederherstelle, sey es nun Kant oder Cartesius, Thomas von Aquin oder Aristoteles. Naturgemäß vielmehr soll die Philosophie und ihre Reform aus dem ganzen Bildungsproceß der Gegenwart hervorgehen, denn sie ist und will nichts anderes seyn als ein menschliches Werk, ein Werk menschlicher Geisteskraft und der jeweiligen Bildung der geistigen Kräfte der Menschheit, und kann daher auch nicht anderes als die Signatur einer bestimmten Zeit, bestimmter Verhältnisse, Grundanschauungen und Bestrebungen an sich tragen. Dem ganzen Zeitbewußtseyn, wie es sich im Laufe der Zeit und der ganzen geistigen Thätigkeit und Strebungen gebildet hat, irgend ein philosophisches System der Vergangenheit aufdrängen wollen, hieße den neuen Wein in alten Schlauch gießen, hieße die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart und Zukunft erheben, oder vielmehr für allein berechtigt erklären, die historische Natur der Menschheit verkennen und das menschliche Denken, das die Philosophie selbstthätig hervorbringen soll, von vornherein in Mißachtung und in Mißcredit bringen. Denn offenbar müßte dieß die Folge seyn, wenn man ihm nicht mehr das zutraute, was die Vergangenheit gekonnt, und deßhalb ihm eine Philosophie durch Borgen von jener verschaffen zu müssen glaubte. Solch eine mechanische Hülfe wäre im Grunde genommen keine, denn diese fremde Philosophie müßte doch verstanden, müßte selbstthätig angeeignet werden, wenn sie Bedeutung haben sollte; damit aber wäre doch das Recht und die Nothwendigkeit anerkannt, dieselbe selbst zu prüfen,

und dieser Prüfung gemäß zu reproduciren mit den für nöthig erachteten Modificationen. Und das könnte wieder nicht für Ein bestimmtes System nur gelten, sondern müßte für jedes, also für die ganze Geschichte der philosophischen Thätigkeit Geltung haben, da man ohne vorhergehende Prüfung nicht wissen könnte, welches System vorzugsweise oder allein Anspruch auf unbedingte Anerkennung hätte. Und das wäre zuletzt doch wiederum das, was wir wollen und erstreben; nämlich die Reform der Philosophie zu gewinnen aus der Prüfung des geschichtlichen Processes der bisherigen philosophischen Forschungen und aus dem ganzen Bildungsstande der Gegenwart.

Die Reform der Philosophie kann also naturgemäß weder mechanisch, durch bloße Wiedereinführung irgend eines der Vergangenheit angehörigen Systems, noch auch radical durch gänzlichen Bruch mit der Geschichte und durch völlig neue, alles Geschichtliche mißachtende Aufstellungen gewonnen werden. Wie unstatthaft und unmöglich gerade dieß Letztere sey, gedenken wir mit besonderer Sorgfalt in den folgenden Untersuchungen zu zeigen, da dieselben vor allem das beabsichtigen, der geschichtlichen Natur und Entwicklung des Menschen ihre Bedeutung und Berechtigung in der philosophischen Forschung zuzuerkennen und zu sichern. Daß wir hiebei den früheren philosophischen Richtungen und Methoden vorzugsweise kritische Aufmerksamkeit widmen müssen, liegt in der Natur der Sache, wenn man darauf ausgeht, ihre Fehler zu vermeiden und ihre Mängel zu verbessern, um dadurch wo möglich eine Reform der Philosophie dem Bedürfniß und der Forderung der Zeit und dem wahren Begriffe und der Aufgabe derselben gemäß zu bewerkstelligen. Es will dabei nicht in Abrede gestellt werden, daß in denselben viel Wahres enthalten und viel Großartiges geleistet sey. Dieß gilt sowohl von der neuen Philosophie, insbesondere von der Richtung, wie sie Baader und Schelling angebahnt, als auch von der scholastischen Philosophie, der wir eine besondere Aufmerksamkeit widmen, sowohl deßwegen, weil sie

in neuester Zeit vielfach verbreitet wird als die wahre Reform der Philosophie, als auch deßwegen, weil sie noch am wenigsten beachtet wird und noch wenig in ihrer Stellung und ihrem Verhältniß zu den neueren philosophischen Systemen erforscht und erkannt ist. Um so mehr ist dieß geboten, da bei der so dringenden Anforderung an die Philosophie der Gegenwart, daß sie eine christliche werden soll, vor allem die Art Philosophie beachtet und geprüft zu werden den Anspruch hat, oder wenigstens die Herausforderung enthält, die sich als die vorzugsweise christliche zu bezeichnen pflegt.

Erster Abschnitt.

Ueber die Aufgabe und den Begriff der Philosophie.

I.

Allgemeine Aufgabe der Philosophie und die verschiedenen ihr gestellten Aufgaben.

Die Frage nach dem Begriff der Philosophie ist im Grunde dieselbe wie die nach der Aufgabe derselben, mit der einen findet zugleich auch die andere ihre Beantwortung. Mit der Aufgabe der Philosophie ist auch der Begriff derselben gefunden, das Suchen nach der einen ist daher zugleich Suchen nach der andern. Die Erkenntniß von beiden ist die Doppelaufgabe dieses Abschnittes.

Auf die Frage nun, welche Aufgabe hat die Philosophie? können wir zunächst eine Antwort geben, mit der zuverlässig Alle vollkommen einverstanden sind, welche philosophiren; ja gegen welche selbst die Gegner der Philosophie schwerlich etwas einzuwenden haben. Wir können sagen: die Philosophie hat die Aufgabe, die Wahrheit zu erkennen; sie ist demnach Forschen, Streben nach Wahrheit; und insofern dieses Streben von Erfolg gekrönt ist, ist Philosophie: Erkenntniß der Wahrheit. Uebereinstimmend damit ist auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Philosophie" (φιλοσοφία); denn dieses sagt nichts anders aus, als: Liebe zur Weisheit und Streben darnach. Und da Weisheit ohne Erkenntniß der Wahrheit nicht möglich ist, so bedeutet Philo-

sophie: Liebe zur Weisheit und Streben darnach durch Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit.

So einfach aber und richtig diese Antwort ist auf die Frage nach der Aufgabe der Philosophie, so wird die Sache doch bald wieder unklar und schwierig, wenn nun gefragt wird nach dem Verhältniß der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften, die nicht als Philosophie bezeichnet werden und gelten. Auch diese nämlich stellen sich die Aufgabe, die Wahrheit zu erforschen, zu erkennen und allenfalls auch im Leben anwenden zu lehren. Und ganz natürlich, wornach denn sonst sollen sie streben, wenn nicht nach Wahrheit? Für alle Wissenschaften ist sie das Ziel, ist sie es, die den Forschenden Begeisterung, ihrer Forschung Würde und Bedeutung verleiht. Und zwar umspannen diese nicht-philosophischen oder empirischen Wissenschaften, wie wir sie nennen wollen, das ganze Daseyn, das geschichtliche wie das natürliche, das irdische wie das überirdische, so daß in der That die Wahrheit von Allem, was ist — im Himmel und auf Erden, durch sie erforscht und erkannt zu werden scheint, oder wenigstens die Erforschung und Erkenntniß davon ihnen zur Aufgabe gestellt ist.

Es scheint hienach kaum ein Gebiet des Daseyns übrig zu bleiben für die Philosophie, um es zu erforschen und durch Erkenntniß desselben Wahrheit zu gewinnen; dadurch aber hätte sie von selbst die Möglichkeit und das Recht der Existenz verloren, und hätte nicht bloß zu herrschen, sondern auch zu seyn aufgehört. Sie wäre aufgegangen in die historische und exacte Wissenschaft, hätte sich aufgelöst in die verschiedenen empirischen oder positiven Wissenschaftszweige. In der That ist das die Meinung nicht weniger der wissenschaftlichen Forscher der Gegenwart, welche deßhalb die Philosophie nunmehr für abgethan erklären, oder ihr höchstens nur noch ein ganz dürftiges Geschäft zuweisen. Und dieser Ansicht fehlt es sogar nicht an einiger historischen Begründung. Von Anfang an nämlich wurde alles wissenschaftliche Streben als Philosophie bezeichnet, und jede denkende Betrachtung ward als

philosophische Forschung angesehen. Aristoteles unterschied zwar zwischen erster und zweiter Philosophie, aber mit dem Namen „Philosophie" bezeichnet er doch alles wissenschaftliche Forschen, alles denkende Betrachten der natürlichen, der menschlichen und göttlichen Dinge. Damals also hätte man hienach alles Denken und Forschen als „Philosophie" bezeichnet, wie man es jetzt „Wissenschaft" nennt. Es hätte nur den Namen gewechselt, und der sonstige Unterschied bestünde hauptsächlich darin, daß dasselbe, als man es Philosophie nannte, noch im Keime verschlossen oder wenigstens noch in den ersten Stadien der Entwicklung begriffen war, während es zu unserer Zeit, wo man es Wissenschaft nennt, sich in eine Fülle einzelner Wissenschaftszweige erschlossen hat.

Bekanntlich hat sich die christliche Theologie zuerst von der sogenannten Philosophie losgetrennt, ohne dadurch aufhören zu wollen Wissenschaft zu seyn; sie gestaltete sich zur positiven Theologie, im Unterschiede von der natürlichen Theologie im philosophischen Gesammtsysteme des Aristoteles. Diese natürliche Theologie ließ man zwar auch im Mittelalter, nachdem man genauere Kenntniß davon erlangt, als Metaphysik noch bestehen, aber doch nur in sehr untergeordneter Stellung, als Magd der positiven Theologie, deren Dienste zudem nicht eigentlich für unumgänglich nothwendig galten. Alle übrigen Zweige der Wissenschaft aber, wie Aristoteles sie gestaltet, galten für Philosophie, indem man darunter die durch die natürlichen Kräfte des Geistes gewonnenen Kenntnisse verstand, im Unterschied von den durch göttliche Offenbarung gegebenen.

Allmählich aber gestalteten sich immer mehr wissenschaftliche Disciplinen, die sich nicht für philosophische ausgaben oder dafür gehalten wurden. So besonders die positive Rechtswissenschaft und die Geschichte, deren Verhältniß zur Philosophie ohnehin auch im Alterthum ohne klare und recht ausdrückliche Bestimmung geblieben war. Aber auch die Naturwissenschaft unterschied sich endlich von der Philosophie, ohne darum auf den Namen einer „Wissenschaft" zu verzichten; im Gegentheil, sie ist bereits dahin gediehen, daß

sie häufig den Anspruch erhebt, einzig und allein als Wissenschaft zu gelten, und zwar als exacte oder als die Wissenschaft schlechtweg. Und gegenwärtig unterscheiden sich nicht bloß die sogenannten Facultätswissenschaften bestimmt von der Philosophie, sondern auch die meisten Disciplinen der sogenannten philosophischen Facultät können weder, noch wollen sie den Anspruch erheben, Philosophie zu seyn, sondern es genügt ihnen, sich als Wissenschaften geltend zu machen.

Wenn nun gleichwohl trotz dieser Gestaltung der Dinge die Philosophie niemals aufgehört hat zu existiren und auf Bedeutung und Geltung Anspruch zu machen, so entsteht die Frage: wodurch hat sich die Philosophie die Möglichkeit und das Recht der Existenz gesichert oder zu sichern gestrebt; welches Daseynsgebiet bleibt ihr zu erforschen übrig neben den empirischen und historisch-positiven Wissenschaften, die doch in der That das ganze Daseyn und dessen Wahrheit mit ihrem Forschen zu erschöpfen scheinen? Welche Wahrheit hat sie zu erforschen, zu erkennen, um nicht bloß ihre Existenz zu sichern, sondern auch ihren Namen zu rechtfertigen?

Die Philosophie ist in dieser Beziehung, den übrigen Wissenschaften gegenüber, so verlegen nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Schon diese andern Wissenschaften selbst, so ausgebreitet und umfassend sie auch geworden sind, unterlassen es in der Regel, auf Eine schwierige und wichtige Frage eine Antwort zu versuchen oder zu geben, auf die nämlich nach dem Grund und Ursprung aller Dinge, alles natürlichen und historischen Daseyns. Und so könnte sich die Philosophie schon dadurch eine Stellung und Berechtigung neben den andern, den empirischen Wissenschaften sichern, daß sie diese große Frage zu beantworten sich als Aufgabe stellte; wie denn auch die Philosophie häufig noch definirt wird als Wissenschaft von den letzten Gründen und (dadurch) vom Wesen der Dinge. Freilich eine von der Geschichts- und Naturwissenschaft in der Regel wenig beneidete, ja sogar wenig geachtete Aufgabe — weil man ihre Lösung von vornherein für unmöglich hält. Denn gerade weil die ersten (absoluten) Anfänge

der Dinge als unserer Forschung unzugänglich betrachtet werden, verzichten die exacten und historischen Wissenschaften auf Beantwortung jener Frage, und halten auch von vornherein alle Bestimmungen, welche die Philosophie darüber gibt oder zu geben versucht, für nichts anderes als für mehr oder weniger geistreiche Hypothesen oder geradezu für Spielerei der Phantasie. Doch wie es sich hiemit verhalten mag — selbst wenn die Philosophie auch vuf dieses Gebiet der letzten Gründe und ersten Anfänge des historischen und natürlichen Daseyns verzichten wollte, würde ihr doch noch Wahrheit zu erforschen übrig bleiben und dadurch ihr eine Aufgabe und das Recht der Existenz neben den andern Wissenschaften gewahrt seyn.

Es ist nämlich das Gebiet des menschlichen Denkens, Erkennens und Wissens selbst, das Gegenstand der Forschung werden, dessen Wahrheit zu erkennen Aufgabe der Wissenschaft werden kann. Ein Gebiet, das freilich durch menschliche Geistesthätigkeit selbst erst entsteht oder wenigstens erst durch sie sich offenbart, das aber dennoch nicht minder groß und wichtig ist, als das irgend einer andern wissenschaftlichen Disciplin. Man nennt es das Gebiet der formalen Wahrheit im Unterschiede von dem der realen Wahrheit, mit dem es die andern Wissenschaften zu thun haben.

Das Verhältniß und der Unterschied dieser beiden Wahrheiten ist etwas genauer ins Auge zu fassen. Man pflegt Wahrheit im Allgemeinen häufig zu definiren als „Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten." Diese Begriffsbestimmung ist ungenau, ja geradezu unrichtig, wenn sie allgemein geltend gemacht wird. Man sollte hienach meinen, die „Uebereinstimmung" sey die Wahrheit, während doch das Gedachte oder der Inhalt des Gedankens die Wahrheit ist, die „Uebereinstimmung des Denkens" aber nur als das Mittel gelten kann, um die objective, reelle Wahrheit zu erkennen, oder das objective, reelle Seyn zur Wahrheit, zum richtig gedachten und erkannten Seyn zu gestalten. Indem wir unser Denken mit dem objectiven Seyn oder Erkennt-

nißgegenstand in Uebereinstimmung zu bringen suchen, wenden wir das rechte Mittel an, uns der Wahrheit zu bemächtigen; aber dieses Mittel (das mit dem Gegenstand übereinstimmende Denken) ist nicht bei dieser Anwendung die Wahrheit, die wir suchen, sondern ist nur die rechte Weise, gleichsam das Werkzeug, wodurch wir die gesuchte Wahrheit ergreifen. Die Wahrheit also, die wir durch richtiges Denken zu erkennen streben, ist das Objective, das Erkenntnißobject, das wir so, wie es wirklich ist, in unserm Denken nachbilden, zum Inhalt unsers Gedankens machen wollen, oder machen mittelst Denkens, das mit dem Objecte übereinstimmt. Der Naturforscher z. B. geht nicht darauf aus, die Uebereinstimmung seines Denkens mit dem Gedachten zu erkennen, sondern er will den bestimmten Naturgegenstand erkennen, und der so erkannte Gegenstand ist die gesuchte Wahrheit, nicht aber das übereinstimmende Denken, das nur Mittel zum Zwecke war. Ungefähr so wenig ist diese Uebereinstimmung die hiebei gesuchte und erkannte Wahrheit, als das Mikroskop, wenn es als Mittel der Untersuchung dient, Gegenstand der Untersuchung, und mit seiner Beschaffenheit und Einrichtung die Wahrheit ist, die man durch dasselbe zu finden bemüht war. Diese gesuchte Wahrheit war vielmehr der Gegenstand selbst, mit seiner Beschaffenheit und Wirksamkeit. Unter Wahrheit also versteht man die gedachte Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, die man mittelst übereinstimmenden Denkens sich erringt.

Allein diese Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten, oder dieses richtige Denken als Mittel sich der Wahrheit zu bemächtigen, kann dann allerdings auch selbst zum Gegenstand der Forschung und damit auch zur erkannten Wahrheit werden. Das Denken und Erkennen wendet sich da in reflexiver Thätigkeit auf sich selbst, um sich selbst in seinen Formen, Gesetzen und Functionen zu erforschen, und wenn es dieß alles so erkennt, wie es wirklich ist und seyn soll, dann hat es die Wahrheit erkannt. Aber auch hier ist die Wahrheit, die gesucht wird, nicht die Uebereinstimmung

stimmung des Denkens mit dem Gedachten, inwiefern sie als Mittel bei dieser Forschung und Erkenntniß sich bethätigt, sondern nur inwiefern sie als Object der Forschung selbst genommen und in ihrer wirklichen Beschaffenheit erkannt wurde. Das richtige, mit seinem Gegenstand übereinstimmende, also richtig erkennende Denken ist in seiner Wirklichkeit erkannt, also als Wahrheit gedacht — durch richtiges, wahres Denken, d. h. durch solches, das mit dem gedachten Gegenstande, der hier das Denken selbst ist, übereinstimmt.

Und dieses Gebiet des reflexiven Denkens könnte man für die Philosophie, im Unterschied von den übrigen Wissenschaften, in Anspruch nehmen, und Philosophie im Sinne von Formalwissenschaft oder von Wissenschaft der formalen Wahrheit, als Wissenschaft des Denkens, Erkennens und Wissens geltend machen. Und man hat das auch von jeher gethan und thut es noch, indem man sie gerade deßwegen als Wissenschaft der Wissenschaften bezeichnete; als solche, von der alle andern Wissenschaften das richtige, wahre Denken, Forschen und Erkennen zu lernen haben. Die Gränzen und Theile dieser Formalwissenschaft sind indeß noch keineswegs fest bestimmt, sondern schwanken immer noch unsicher in ihrer Fassung und Benennung. Doch dürfte man das Gebiet wohl erschöpfen, wenn man Logik, Ontologie oder Kategorienlehre, Erkenntnißtheorie und Wissenschaftslehre nennt; Disciplinen, die selbst wieder nicht streng ausgeschieden sind und in der Regel ineinander übergreifend behandelt werden. Die Philosophie hätte sich demnach gegenüber den übrigen Wissenschaften, die es mit dem reellen, historischen und natürlichen Daseyn zu thun haben, dadurch eine Aufgabe gestellt und ihre Berechtigung gesichert, daß sie ein anderes Erkenntnißobject als jene, zum Gegenstand ihrer Erforschung sich ausgefunden, und eine andere Wahrheit zum Bewußtseyn, zur Erkenntniß zu bringen strebte, die sogenannte formale Wahrheit nämlich, welche durch Erforschung des Denkens selbst in seiner Gesetzmäßigkeit, seinen Formen und Functionen, errungen wird. Ueberdieß bliebe auch hier noch als weitere Aufgabe für die Philo-

sophie übrig, wie bei den empirischen Wissenschaften die letzten Gründe des Seyns, so auch für diese Formalwissenschaften die letzten Gründe des Denkens und seiner Gesetze zu erforschen und zu erkennen.

Doch forschen wir noch weiter, ob nicht noch ein Gebiet der Erkenntniß übrig ist, auf dem sich die Philosophie gegenüber den übrigen Wissenschaften erbauen könnte; ob es nicht noch eine Art Wahrheit gibt, deren Erforschung und Erkenntniß eine von allen übrigen Wissenschaften verschiedene, eigengeartete Wissenschaft begründet, die man mit Recht Philosophie nennen kann. Und in der That, es läßt sich noch eine Art Wahrheit bezeichnen, welche Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung werden kann. Eine kurze Untersuchung wird dieß evident genug zeigen.

Die verschiedenen Wissenschaften, die man als positive oder empirische zu bezeichnen pflegt, und die nicht als Philosophie gelten, gegenwärtig wenigstens nicht mehr, und nicht einmal dafür gelten mögen — diese verschiedenen Wissenschaften erforschen die Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, sey es im Gebiete der Natur oder der Geschichte. Der Historiker strebt nach historischer Wahrheit; diese besteht für ihn im wirklich Geschehenen, im Thatsächlichen. Hat er genau erfahren und erkannt, was geschehen ist und wie es geschehen ist, dann hat er die historische Wahrheit erkannt, und kann sie wiederum Andern verkünden. Wahrheit bedeutet hier Thatsächlichkeit oder Wirklichkeit, wirklich Geschehenes. Aber ist das die einzige Art Wahrheit, welche die Geschichte bietet? Mit nichten. Auch der gewöhnlichste Mensch begnügt sich nicht damit, bloß zu erfahren, was geschehen ist und wie es geschehen ist, ohne etwas weiteres dabei zu denken als dieß, daß es geschehen ist, sondern er wird stets, wenn auch unwillkürlich, ein bestimmtes Urtheil fällen, ob das Geschehene recht oder unrecht, gut oder bös, wahr oder unwahr sey. Er wird das Thatsächliche an einen gewissen Maßstab der Vollkommenheit oder Idealität legen, um zu beurtheilen, ob es und wie weit es damit

übereinstimmt oder nicht; oder er wird prüfen, ob im wirklich Geschehenen, Thatsächlichen irgend eine Idee (Vollkommenheit) realisirt worden oder nicht. Ist das Geschehene, Thatsächliche wirkliche Realisirung einer Idee oder irgend einer Art Vollkommenheit, dann wird es als wahr bezeichnet; — als wahr — nicht im Sinne von historischer Thatsächlichkeit, sondern im Sinne von Idealität oder Vollkommenheit. Wir unterscheiden also zweierlei Wahrheiten am Historischen. Wahrheit im Sinne von historischer Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, und Wahrheit im Sinne von Ideegemäßheit. Beide sind durchaus nicht geradezu identisch, fallen nicht in Eins zusammen; denn die historische Wahrheit kann zwar auch ideale (historische) Wahrheit seyn, ist es aber nicht immer; ja sie kann sogar das Gegentheil davon seyn, denn historische Wahrheit kann auch das Unwahre, Lügenhafte, das Unvollkommene, Schlechte seyn. Wenn der Historiker eine Täuschung oder Lüge erforscht und erkannt hat, so wie sie stattgefunden, so hat er die historische Wahrheit, d. h. das wirklich Geschehene, Thatsächliche erkannt; diese historische Wahrheit aber ist eine Lüge, ist also eine Unwahrheit, d. h. in der historischen Thatsache ist die Idee der Wahrheit nicht realisirt, sondern ihr entgegengehandelt. So zeigt sich also, daß wir aus dem historischen Stoff eine doppelte Wahrheit gewinnen und daran unterscheiden können: die Wahrheit im Sinne von bloßer Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, die auch allenfalls *an sich* eine Lüge seyn kann, und die Wahrheit im Sinne von mehr oder weniger realisirter Idee oder Vollkommenheit. Die Wahrheit der ersten Art zu erforschen, ist Aufgabe der Geschichte als positiver, empirischer Wissenschaft; die Wahrheit im letzteren, im höheren Sinn zu erkennen, ist Aufgabe der Philosophie. Doch wird freilich der Historiker kaum auf die letztere Wahrheit verzichten wollen, um sich ganz mit ersterer zu begnügen. Er soll es wenigstens nicht, denn wahren Werth und höhere Bedeutung erhält die Geschichte erst als Gegenstand höheren Urtheiles, als Realisirungsgebiet von Ideen. Dieses höheren Ur-

theiles willen wird daher auch die Geschichte gewöhnlich von irgend einem religiösen oder philosophischen sogenannten Standpunkt aus betrachtet, d. h. an einem so oder anders gebildeten oder verbildeten idealen Maßstab geprüft.

Wie mit der Geschichte, so verhält es sich auch mit der Naturwissenschaft. Auch im Gebiete der Natur ist eine doppelte Wahrheit zu unterscheiden; Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, und Wahrheit im Sinne von Idealität. Die empirischen und exacten Wissenschaften suchen die Wahrheit im ersteren Sinne. Sie forschen nach dem, was ist, und wie es ist und wirkt; aus welchen Bestandtheilen Jegliches besteht, nach welchen Gesetzen es wirkt, in welchem Verhältniß es zu Anderem steht. Die Chemie z. B. sucht die Grundstoffe der Natur, ihre Verbindungs- und Wirkungsweise, und wenn sie dieß so erkannt hat, wie es wirklich ist, dann versichert sie, die Wahrheit erkannt zu haben. Sie versteht unter dieser das Wirkliche, thatsächlich Existirende und Wirkende, das so wie es ist und wirkt, in das Denken aufgenommen oder erkannt worden ist. Chemische Wahrheit können auf diese Art die Stoffe und Combinations- und Wirkungs-Weisen derselben sowohl in der zarten Blume werden, als auch in der grauenerregenden Fäulniß und Verwesung. Dem Chemiker ist diese letztere so gut eine Wahrheit wie die erstere, wenn nur erkannt ist, was in ihr wirkt und wie gewirkt wird. Allein der Mensch fällt über solche Naturgegenstände und Vorgänge noch ein anderes Urtheil als ein chemisches, und vor diesem wird die liebliche Blume und die ekle Verwesung nicht als gleiche Wahrheit gelten, sondern jene wird als ideegemäß oder ideerealisirend angesehen und als Seynsollendes betrachtet, die letztere als ideewidrig, nichtseynsollend von ihm beurtheilt. In dem einen Naturvorgang wird eine Vollkommenheit realisirt, im andern aber nicht.

Dasselbe gilt im Gebiete der Physik. Die physikalische Wahrheit ist gefunden, wenn die Gesetze der Ruhe, der Bewegung und Wirkungsweise der Naturgegenstände gefunden sind, und so wie sie

in der Wirklichkeit sich realisiren, in das Denken aufgenommen werden. Aber von dieser physikalischen Wahrheit ist verschieden die höhere ideale Wahrheit, die an den Naturgegenständen Ausdruck finden kann oder auch nicht. Für den Physiker ist das unschönste, unheilvollste Natur-Ereigniß eine Wahrheit oder ein Complex von realisirten physikalischen Wahrheiten. Aber bei diesem physikalischen Urtheil bleibt auch der Physiker nicht stehen, sondern er wird noch ein anderes, höheres Urtheil beifügen, das jenes Ereigniß keineswegs als Wahrheit bezeichnet. Also auch in diesem Gebiet unterscheidet man eine doppelte Wahrheit (jede objectiv gemeint); eine Wahrheit im Sinne von empirischer Thatsächlichkeit oder Wirklichkeit, und eine Wahrheit im Sinne von Angemessenheit in Bezug auf eine Idee; die eine bezieht sich nur auf das Seyn, die Wirklichkeit und Wirkungsweise der Dinge; die andere auf die Vollkommenheit derselben [1]). In welchem Verhältniß beide Wahrheiten zu einander stehen, soll hier noch nicht untersucht werden, ob in der Wurzel vielleicht doch Eins oder wesentlich verschieden; genug, sie zeigen sich in der Wirklichkeit verschieden,

---

[1]) Schon im gewöhnlichen Leben beziehen sich unsere Urtheile bald auf die eine, bald auf die andere Art von Wahrheit in Bezug auf Naturgegenstände. Man sieht z. B. in der Ferne einen Gegenstand ohne genaue Unterscheidung, man zweifelt noch, ob es ein Baum sey. Näher gekommen, erhält man Gewißheit, daß es ein solcher sey, und man wird sich nun so ausdrücken: „es ist wirklich, es ist wahrhaft ein Baum". Noch näher herangekommen, sieht man, daß es ein herrlicher, ein ungewöhnlich schöner Baum sey; und dieß wird man so aussprechen: „das ist wahrhaft ein Baum". Im ersten Fall spricht man eine Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit aus, im zweiten eine Wahrheit im Sinne von Vollkommenheit. Im ersten Falle sagt man nur aus, daß der Begriff des Baumes realisirt sey, im zweiten, daß die Idee desselben (mehr oder weniger) verwirklicht sey. Ueber den Unterschied von Begriff und Idee wird übrigens im dritten Abschnitt ausführlicher die Rede seyn. —

und werden im allgemeinen menschlichen Urtheil als verschieden und nicht als identisch bezeichnet. Und so könnten wir immerhin auch in diesem Gebiete der Natur der Philosophie noch eine Aufgabe vindiciren neben den Naturwissenschaften; die Aufgabe nämlich, jene höhere Wahrheit zu erforschen und womöglich allenthalben zu erkennen.

Derselbe Unterschied einer zweifachen Wahrheit läßt sich auch auf den übrigen Wissensgebieten aufzeigen. So hat die sogenannte positive Jurisprudenz es damit zu thun, zu erforschen und darzustellen, was als Recht gegolten hat und was als solches noch gilt; hat sie dieß erkannt, dann hat sie die Wahrheit erkannt, nämlich das wirklich bestandene oder noch geltende Recht. Der Philosophie aber bleibt auch auf diesem Gebiet noch zu thun übrig. Sie hätte nämlich am positiven Rechte die höhere Wahrheit zu suchen; nicht die Wahrheit im Sinne von Thatsächlichkeit oder Existenz, sondern Wahrheit im Sinne von Idealität oder Vollkommenheit. Oder um dieß auf einen kurzen und klaren Ausdruck zu bringen: die Philosophie hätte hienach zu erforschen und zu beurtheilen, ob das, was Rechtens war oder ist, auch — recht ist, d. h. ob das bestandene oder bestehende Recht mit der Idee des Rechtes übereinstimmt. Auch hier nämlich ist der bekannte Doppelsatz vollständig unrichtig, wie in allen andern Gebieten des irdischen Daseyns: daß das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich sey. Denn weder ist alles thatsächliche, wirklich bestehende Recht auch schon vollkommen, d. h. vernünftig oder ideegemäß, noch ist das Vernünftige, Ideegemäße allenthalben wirklich, d. h. verwirklicht, realisirt. So wenig ist dieß der Fall, als alles historisch Wirkliche, Thatsächliche vernünftig ist, da gar viel Unvernünftiges geschehen ist und geschieht, sowie hinwiederum noch keineswegs alles Vernünftige (im angegebenen Sinne) auch schon historisch realisirt ist.

So wäre also der Philosophie neben den sogenannten empirischen oder positiven Wissenschaften immerhin eine große Aufgabe

gestellt, und sie braucht sich von jenen nicht verdrängen zu lassen. Sie hätte zum Gegenstand der Erforschung im Grunde genommen dieselben Erkenntnißobjecte wie jene andern Wissenschaften; und sie unterschiede sich von ihnen nicht dadurch, daß sie dieselben auf andere Weise erforscht, wie man häufig annahm, sondern dadurch, daß sie an ihnen etwas Anderes, nämlich eine andere Wahrheit zu erkennen strebt. Wollte die Philosophie dasselbe erkennen wie jene andern Wissenschaften, nur aber anders, d. h. auf anderem Wege, so würde sie sich eine unmögliche oder überflüssige Aufgabe stellen. Eine unmögliche, weil die Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit nur auf Einem Wege, dem der empirischen Forschung erkannt werden kann, nicht durch Construction von oben herab, d. h. aus allgemeinen Begriffen oder a priori; eine überflüssige, weil das, was einmal durch die empirischen Wissenschaften erkannt worden wäre auf dem richtigen Wege der Erfahrung und historischen Forschung, nicht zum zweitenmale erkannt zu werden brauchte auf einem andern Wege [1]).

Wie wir ferner der Philosophie neben den andern Wissenschaften die Aufgabe stellten, den letzten Grund des Seyns und den letzten Grund des Denkens zu erforschen, so können wir ihr auch in Bezug auf die höhere Wahrheit, in Bezug auf das Wahre, Gute und Schöne und auf unser Urtheil darüber die weitere Aufgabe

[1]) Damit ist selbstverständlich auch jene Auffassung der Philosophie ausgeschlossen, welche sie zu einer Art Encyklopädie aller übrigen Wissenschaften gestalten möchte, sey es, daß sie als solche die Resultate aller Wissenschaften sammeln und zu einem System verbinden, oder daß sie dürftige Vorbegriffe und abstracte Formeln für die andern Wissenschaften liefern sollte. Da wäre nicht bloß der Inhalt, sondern in der That auch der Ursprung der Philosophie unphilosophisch genug, wenn sie von allen andern Wissenschaften borgen und so gleichsam sich auf Actien gründen müßte! Daß allerdings auch eine wirklich philosophische Encyklopädie geschaffen werden könne, stellen wir natürlich damit nicht in Abrede.

vindiciren, dem letzten Grund dieser höheren Wahrheit selbst nachzuforschen, und damit nicht bloß den letzten Grund des Seyns und Denkens, sondern auch den letzten Grund der Vollkommenheit von beiden zu erkennen. Durch diese Erkenntniß würden dann unsere Urtheile über Wahrheit, Güte und Schönheit, oder über die Vollkommenheit des Seyenden die rechte tiefere Begründung erhalten, würden in ihrer wahren Bedeutung und Geltung erscheinen, und allenfalls auch eine Läuterung und größere Sicherheit finden. Es müßte sich dabei entscheiden, ob diese Urtheile über die höhere Wahrheit nur ein subjectives Spiel menschlichen Geistes, eine conventionelle Feststellung beliebiger Vollkommenheits-Annahmen sey, oder ob ihnen eine wirkliche, ideal-reale Geltung zukomme; ob es ein wirkliches, objectiv-ideales Daseynsgebiet gebe, das wirklich existirt, nicht bloß vom menschlichen Geist gedacht, also nur subjectiv und formal ist.

Endlich dürfte sich noch ein Gebiet der Philosophie darbieten als Gegenstand der Forschung. Hat sie nämlich den letzten Grund alles Seyns und Denkens, des historischen und natürlichen, zu erforschen und wo möglich zu erkennen, dann hat sie wohl auch ebenso den letzten Grund für jene historische Erscheinung zu suchen, die man Religion, religiöses Bewußtseyn und Leben nennt. Um so mehr wird sie auch hier Grund und Wesen zu erforschen haben, da im gewöhnlichen Leben jene oben erwähnten Urtheile über die höhere Wahrheit und Vollkommenheit des natürlichen und historischen Seyns hauptsächlich auf der Grundlage dieses religiösen Bewußtseyns, nach der religiösen Grundanschauung, oder noch bestimmter — im Lichte des Gottesbewußtseyns gefällt werden. So daß das mit der religiös-ethischen Weltanschauung in Natur und Geschichte Uebereinstimmende als wahr, gut, schön, recht und daher seynsollend erkannt, oder wenigstens anerkannt wird, das damit Nichtübereinstimmende aber als nichtseynsollend, unwahr u. s. w. gilt. D. h. im gewöhnlichen Leben fällt die ideale mit der religiösen Weltbetrachtung fast ganz in Eins zusammen; vorhanden aber ist

sie allenthalben, denn die Wahrheit des bloßen Seyns, der bloßen Wirklichkeit wird keineswegs für gleich oder für Eins genommen mit der Wahrheit der Vollkommenheit; das was ist, existirt, wird deßwegen, weil es ist, noch nicht für vollkommen gehalten — wenn auch die religiöse Anschauung es ist, die das Urtheil über die höhere Wahrheit oder Vollkommenheit der Dinge bestimmt.

Dann aber erweist sich das religiöse, historische Bewußtseyn der Menschheit auch deßwegen, und besonders, als hervorragendes, vor allem beachtenswerthes Erkenntnißobject für die Philosophie, weil der Inhalt oder Gegenstand des religiösen Bewußtseyns und der religiösen Verehrung, die Gottheit nämlich, von vornherein als das Höchste des menschlichen Denkens, und als das Höchste, Vollkommenste des Seyns gilt, und darum praktisch und im religiösen Denken, als Grund und Urheber alles Seyns und aller Vollkommenheit gilt. Die Wissenschaft also, welche sich zur Aufgabe stellt, die Wahrheit im Sinne von Vollkommenheit zu erkennen und den letzten Grund alles Seyns und aller Vollkommenheit zu erforschen, d. h. die Philosophie wird darum von Anfang an vernünftigerweise nicht umhin können, auf die thatsächlich vorhandene, wenigstens angenommene Lösung dieser Aufgabe, wie sie im religiösen Bewußtseyn der Menschheit factisch vorliegt, zu reflectiren, wie wir später weiter auszuführen haben werden. Mit dem religiösen Bewußtseyn steht das sittliche ohnehin in steter Verbindung, und gilt daher von diesem dasselbe wie von jenem; oder vielmehr — mit jenem muß dieses zugleich nach Grund und Wesen erforscht werden.

Dagegen könnte man allerdings gleich hier schon einzuwenden geneigt seyn, daß ja ohnehin in Betreff der Religion, ihres höchsten Inhalts und alles dessen, was damit in nächstem Zusammenhange steht, eine besondere Fachwissenschaft bestehe, die positive Theologie nämlich, so daß sie also nicht ohne weiters als Erkenntnißobject der Philosophie bezeichnet werden könne! Ohne uns hier schon auf eine nähere Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie einlassen zu können, da diese einem späteren Abschnitte

vorbehalten bleiben muß, dürfte es vorläufig genügen, zu bemerken, daß jede positive Theologie, als historische Wissenschaft, als Wissenschaft einer historischen Erscheinung und eines Offenbarungsinhaltes, eigentlich doch nur eine empirische Wissenschaft ist, d. h. eine Wissenschaft, die es mit einem empirisch gegebenen Inhalt als solchem, also mit einer Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, nicht im Sinne von Vollkommenheit oder Idealität zu thun hat, wie dieß bei der Philosophie der Fall ist. Die Vollkommenheit und Wahrheit des Glaubensinhaltes setzt jede positive Theologie voraus, sie geht vom Glauben aus, gründet sich auf denselben, steht und fällt mit demselben. Sie nimmt den Inhalt der Religion und Offenbarung von Anfang an für wahr an, und prüft nicht erst, ob er wahr sey, sondern will nur den ganzen, schon für wahr gehaltenen Inhalt der Offenbarung finden, darstellen, zum Bewußtseyn bringen. Das Wahrseyn ist ihr ohnehin schon gewiß. Dieß ist das Eigenthümliche jeder positiven Theologie und macht sie zur empirischen Wissenschaft, die nur Wahrheit im Sinne von Thatsächlichkeit sucht, nicht im Sinne von Ideegemäßheit oder Vollkommenheit. Sie erforscht nur, was und ob etwas geoffenbart ist, durch eine bestimmte, historische Person, dann ist es ihr ohnehin auch schon wahr. Die Philosophie dagegen hat auch hier zu prüfen, ob das was in den positiven Theologien für wahr genommen wird, auch wahr sey, d. h. ob die empirisch gegebene und genommene Wahrheit auch wirklich der Idee der Wahrheit entspreche oder nicht; sie verhält sich zur positiven Theologie also ganz so, wie die Rechtsphilosophie sich zur positiven Rechtswissenschaft verhält, indem, wie wir bemerkten, jene zu prüfen hat, ob das was Rechtens war und ist — auch recht ist, d. h. der Idee des Rechtes entspricht. Dadurch ist also der Philosophie auch dieses Erkenntnißobject gewahrt, obwohl die positive Theologie es zu ihrem besonderen Inhalt hat. Ohnehin macht ja die Philosophie nicht bloß Eine Religionsform zum Gegenstand ihrer Forschung, sondern das religiöse Bewußtseyn der Menschheit überhaupt,

also alle Religionsformen mit ihrem Inhalt und mit ihrer Wissenschaft, der positiven Theologie selbst. Die positive Theologie fällt also keineswegs mit der Philosophie zusammen, wenn diese sich mit der Religion beschäftigt, sie ist vielmehr mit ihrem Daseyn und ihrem Inhalt selbst Erforschungs- und Erkenntnißobject der Philosophie. Die Philosophie sucht Alles in seinem Wesen und letzten Grunde zu begreifen und die ideale Wahrheit in Bezug auf Jegliches zu erkennen, daher auch in Bezug auf die positive Religion sammt ihrer Wissenschaft, der positiven Theologie. In dieser letzteren gilt der Satz, daß das Wirkliche, d. h. factisch Gegebene, Geoffenbarte vernünftig sey und umgekehrt; die Philosophie aber darf auch auf diesem Gebiet diesen Grundsatz nicht gelten lassen, sondern muß auch hier das Gegebene, Wirkliche erst prüfen, ob es mit der idealen Wahrheit in Eins zusammenfällt oder nicht; schon deßwegen muß sie dieß thun, weil ja nicht bloß Eine, sondern mehrere solche empirische oder historisch gegebene Wahrheiten den Anspruch erheben, absolute Wahrheit, Wahrheit im Sinne von Vollkommenheit zu seyn oder zu enthalten.

II.

Die wahre Aufgabe der Philosophie.

Ueberblicken wir nun all diese Aufgaben, welche die sogenannten empirischen und positiven Wissenschaften der Philosophie vorläufig als mögliche übrig lassen, und prüfen wir, ob wir sie alle auch als wirkliche für dieselbe zur Geltung bringen können oder müssen, oder ob wir vielmehr auch bei ihnen noch eine Ausscheidung müssen eintreten lassen, um einen bestimmten, klaren Begriff der Philosophie zu gewinnen.

Wir führten das menschliche Denken mit seinen Gesetzen und Formen, und das menschliche Erkennen und Wissen selbst als Gegenstand an, dessen Erforschung und Erkenntniß als Aufgabe der Philosophie betrachtet werden könnte, in der That auch von jeher betrachtet wurde und noch wird. So daß Philosophie die Selbsterkenntniß des menschlichen Denkens, Erkennens und Wissens wäre, Wissenschaft des Denkens und Wissens und insofern Wissenschaft der Wissenschaften. Dann führten wir an als Aufgabe der Philosophie, welche ihr von den übrigen Wissenschaften übrig gelassen sey: die Erforschung der idealen Wahrheit im natürlichen und historischen Daseyn, der Wahrheit nicht im Sinne von bloßem Seyn oder Existiren, sondern im Sinne von Vollkommenheit oder Ideegemäßheit. Das Wahre, Gute und Schöne zu erforschen, wäre hiernach Aufgabe der Philosophie. Ferner bezeichneten wir als solche Aufgabe die Erforschung des letzten Grundes alles Seyns und Denkens und des letzten Grundes der Vollkommenheit von beiden, die in der That auch stets dafür gegolten hat und noch

gilt. Endlich machten wir noch bemerklich, daß die Philosophie, wenn sie alles Uebrigen Grund und Ursprung und höhere Wahrheit zu erkennen habe, dasselbe auch selbstverständlich leisten müsse in Betreff der historischen Thatsache der Religion oder des Gottesbewußtseyns in der Menschheit; um so mehr, da der Inhalt dieses Bewußtseyns das Vollkommenste bildet, was die Menschheit denkt und verehrt, so daß mit dieser Erkenntniß zugleich die Erkenntniß der Vollkommenheit an sich, und des Grundes aller andern Vollkommenheit erkannt wäre.

Es fragt sich nun, ob die Beschäftigung mit all diesen Aufgaben und ihre allenfallsige Lösung, sich unter den Begriff „Philosophie" angemessener Weise zusammenfassen lasse — und wenn nicht, welcher von ihnen derselbe mit Recht zukomme und welcher nicht.

Vergleichen wir die genannten Gegenstände, deren Erkenntniß Philosophie seyn soll, so zeigt sich sogleich eine gänzliche Verschiedenheit des Einen derselben von den übrigen. Das menschliche Denken und Erkennen nämlich mit seinen Formen und Gesetzen ist ja doch ein ganz anderes Object der Forschung, als der letzte Grund alles Seyns und Denkens und aller Vollkommenheit; daher dürfte es doch wohl nicht angemessen seyn, die Erkenntniß zweier so *verschiedener Objecte* mit Ein und demselben Namen zu belegen, unter *Ein und demselben Begriff*, den der Philosophie nämlich zusammenzufassen. Schwerlich kann daraus etwas anders hervorgehen, als völlige Unbestimmtheit dieses Begriffs und große Verwirrung in der Auffassung der Aufgabe der Philosophie, wie sie in der That noch immer fortdauert. Das menschliche Denken und Erkennen ist ferner etwas Factisches, Thatsächliches, das in seinen Gesetzen, Formen und Functionen auf dieselbe Weise erkannt wird, wie andere gesetzmäßige Erscheinungen und Thätigkeiten des Daseyns. Das Denken construirt seine Gesetze und Formen nicht a priori vor aller Erfahrung, producirt dieselben nicht unabhängig aus sich selbst, ehe es sich in Betreff anderer Erkenntnißgegenstände in umfassender Weise bethätigt hat, denkt nicht

erst seine eigenen Gesetze und Formen, ehe es Anderes zu denken beginnt, sondern es muß schon eine umfassende, reife Manifestation des Denkens über andere Denk- und Erkenntnißobjecte vor sich haben und darauf reflectiren, ehe es die eigne Natur und Thätigkeit zu erforschen, sich selbst zu denken, zu erkennen vermag. Es kommt also die Wissenschaft vom Denken und Erkennen auf dieselbe Weise zu Stande wie die andern Wissenschaften auch. Und so ist weder in Bezug auf Erkenntnißobject, noch in Bezug auf Erkenntniß-Methode ein Unterschied dieser Wissenschaft von den übrigen Wissenschaften, die nicht Philosophie genannt werden — sie hat also mehr Verwandtschaft mit diesen, und es findet sich in beider Beziehung kein Grund vor, ihr den gleichen Namen zu geben wie der Wissenschaft von dem letzten Grund des Seyns, des Denkens und der Vollkommenheit.

Vielleicht aber möchte man das Denken und Erkennen des Denkens und Wissens, das Erforschen des in sich richtigen Denkens in Verbindung bringen mit dem Denken und Erkennen der Wahrheit im Sinne von Vollkommenheit oder Idealität, oder geradezu es mit diesem als identisch bezeichnen, da das richtige Denken mit dem Denken des Richtigen, Wahren in untrennbarer Verbindung zu stehen scheint. So daß demnach das Erkennen des Denkens und Erkennens in eine Kategorie gehörte mit dem Erkennen der höheren Wahrheit (am natürlichen und historischen Daseyn), und demnach für diese beiden Erkenntnißobjecte zugleich eine eigenthümliche Wissenschaft sich gestaltete im Unterschiede von der, welche es mit dem letzten Grunde alles Seyns und Denkens zu thun hätte; wobei es dann nur mehr darauf ankäme zu bestimmen, welcher von beiden mit mehr Recht der Name Philosophie zukäme, und welche sich einen andern zu suchen hätte.

Auch das ist unzulässig. Das Erkennen der richtigen Denk- und Erkenntnißthätigkeit des Menschen fällt keineswegs ohne weiters zusammen mit dem Erkennen der höhern Wahrheit, der Wahrheit im Sinne von Idealität, sondern mehr mit dem Erkennen der

Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit — oder wohl besser: die formale Wahrheit bildet ein Mittelgebiet zwischen beiden; sie ist keines von beiden, sondern nur das Mittel, um beide sich anzueignen. An sich ist die formale Wahrheit, d. h. das menschliche richtige Denken noch nicht ideales Denken, und daher auch nicht ideale Wahrheit, wenn es erkannt wird. Man kann nämlich richtig denken und doch ganz Unrichtiges, Unideales, Unwahres denken; die bloße Gesetzmäßigkeit und Widerspruchlosigkeit des Denkens ist daher nicht nothwendig auch vollkommenes Denken, weil es in seiner Vollkommenheit bedingt ist nicht bloß durch seine Form, sondern auch durch seinen Inhalt. Ebenso wie die mathematischen Wahrheiten und die physikalischen Gesetze nicht an sich schon einen idealen Charakter haben trotz ihrer Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit, weil sie nur festgestellte Formen und Gesetze des Endlichen sind, und als solche ebenso der Realisirung des Unvollkommenen, Unidealen, Nichtseynsollenden dienen können und müssen, wie zur Realisirung von Ideen, zur Gestaltung des Vollkommenen. Das bloß Gesetzliche ist überhaupt nicht identisch mit dem Vollkommenen; dieß gilt ja sogar im Gebiete des Moralischen! Die Wissenschaft vom Denken und Erkennen ist daher nicht nothwendig auch Wissenschaft von der höhern Wahrheit, und fällt daher mit der Wissenschaft von dieser nicht unter einen Begriff zusammen. Möglich aber freilich ist es, daß das Denken auch eine Wahrheit im Sinne von Ideegemäßheit werden kann, wenn Inhalt und Form desselben vollkommen sind; dann natürlich ist das Denken und Erkennen desselben auch ein Theil der Wissenschaft von der höhern Wahrheit. Ferner kann auch vom richtigen Denken der letzte Grund erforscht werden, insoferne ist die Forschung darüber Eins mit der Wissenschaft vom letzten Grunde überhaupt. An und für sich aber unterscheidet sich die Wissenschaft von der menschlichen Erkenntnißthätigkeit durchaus von der Wissenschaft, welche die höhere Wahrheit zum Erkenntnißobjecte hat, und ebenso durchaus von jener, welche den tiefsten und letzten Grund alles Seyns

und Denkens und Vollkommenseyns erforscht. Es ist darum keine Berechtigung vorhanden, zwei Wissenschaften von so verschiedenen Erkenntnißobjecten und Aufgaben mit Ein und demselben Namen zu bezeichnen, mit dem Namen „Philosophie."

Ehe wir aber zu bestimmen suchen, welcher von diesen Wissenschaften der Name Philosophie mit größerem Rechte zukomme, haben wir noch zu untersuchen, ob wir es wirklich nur mit zwei Wissenschaften zu thun haben, wenn all die oben genannten Aufgaben ihre Lösung oder Lösungsversuche finden sollen. Ausgeschieden haben wir als verschiedenartig die Wissenschaft von der menschlichen Denk- und Erkenntnißthätigkeit; aber es scheinen auch die weiteren Objecte, deren Erkenntniß möglicher Weise Aufgabe der philosophischen Wissenschaft werden könnte, so verschiedenartig zu seyn, daß noch eine weitere Scheidung nöthig zu werden scheint. Wir bezeichneten als solche Objecte: die Wahrheit im Sinne von Idealität im Unterschiede von der Wahrheit im Sinne von empirischer Wirklichkeit, dann den letzten Grund alles Seyns und Denkens, den letzten Grund der Vollkommenheit — also den letzten Grund der realen, formalen und idealen Wahrheit; endlich den letzten Grund der empirisch-historisch oder praktisch gegebenen Lösung über jenen letzten Grund, wie sie im religiösen Bewußtseyn, im Gottesbewußtseyn gegeben ist; und selbstverständlich auch den Inhalt dieses Bewußtseyns, Gott, selber mußten wir als Object philosophischer Forschung bezeichnen. Aber die Erforschung und Erkenntniß von so vielen, und wie es scheint, verschiedenen Gegenständen, scheint auch nicht bloß Eine Wissenschaft zu begründen, sondern mehrere, oder mindestens deren zwei — und dürfte daher auch nicht unter den gemeinsamen Begriff „Philosophie" zusammengefaßt werden können.

Eine nähere Betrachtung indeß zeigt, daß wir es hier doch in der That mit gleichartigen (nicht — gleichen) Gegenständen zu thun haben, deren Erforschung in der That Eine gleichartige Wissenschaft begründet, die mit Einem gemeinschaftlichen Namen

bezeichnet werden kann. Wenn wir nämlich den letzten Grund aller Vollkommenheit erforschen, so kann das nicht anders gelingen als so, daß wir auch den letzten Grund alles Seyns und Denkens zu erkennen streben, wenn auch nicht darum, weil wir beide von vornherein für identisch halten, so doch darum, weil wir jedenfalls untersuchen müssen, ob sie identisch seyen oder nicht; abgesehen noch davon, daß das Seyn und Denken schon als solches, wenigstens gegenüber dem Nichts, den Begriff der Vollkommenheit in sich realisirt trägt. Klar ist dann auch sogleich, daß auch die Erforschung des letzten Grundes der historischen Thatsache des Gottesbewußtseyns nicht zu trennen ist von der nach dem Grunde des Seyns und Denkens überhaupt; ebenso endlich ist einleuchtend, daß der Grund dieser Thatsache nicht erkannt werden kann, ohne Erforschung und Erkenntniß des Inhalts dieses Bewußtseyns — Gottes selbst nämlich. Ist aber dieser höchste Gegenstand der Religion erkannt, dann ist damit auch erkannt, ob diese praktische Beantwortung der Frage nach dem Grund und Urheber alles Daseyns und seiner Vollkommenheit, wie sie in der Religion gegeben ist, richtig sey. Und ist sie richtig, dann haben wir die Frage nach dem Grunde des Seyns und Denkens gelöst, wo nicht, so werden wir von einem Irrthum in Bezug auf diese Frage befreit. Man sieht demnach, wie diese Fragen im Zusammenhang stehen, und ihre Beantwortung ganz wohl in Ein und derselben Wissenschaft geschehen kann, ja muß.

Schwieriger dürfte es erscheinen, die Wissenschaft von der Wahrheit, im Sinne von Vollkommenheit, oder vom Wahren, Guten und Schönen, wie man sie auch zu bezeichnen pflegt, in die gleiche Kategorie zu bringen mit der Wissenschaft von dem letzten Grunde des Seyns und der Vollkommenheit. Es scheint, wie die Wissenschaft vom natürlichen und historischen Seyn und Denken nicht gleichartig oder gar identisch ist mit der Wissenschaft vom letzten Grunde desselben, so könnte auch die Wissenschaft von der Vollkommenheit des Daseyenden nicht gleichartig seyn mit der Wissenschaft vom

Grunde derselben. Indeß sind die Verhältnisse hiebei doch nicht gleich. Zwar gibt es Urtheile über das Wahre, Gute und Schöne ohne Erkenntniß des Grundes desselben, daher es wohl auch eine empirische, nur das Thatsächliche und die allgemeinen Urtheile hierüber sammelnde Wissenschaft gibt, eine empirische, positive Wissenschaft von dem Vollkommenen, wie es ein allgemeines empirisches (religiöses) Urtheil gibt über den letzten Grund alles Daseyns und eine daraus hervorgewachsene Wissenschaft darüber, nämlich die positive Theologie; allein eine wahre, begründete, sichere Wissenschaft von der Vollkommenheit im Daseyn ist nicht möglich ohne Erkenntniß des Grundes der Vollkommenheit (während es allerdings eine bestimmte, sichere Wissenschaft von der bloßen Thatsächlichkeit, der natürlichen und historischen Wirklichkeit gibt, ohne daß es nöthig ist gerade auch den Grund dieses natürlichen und historischen Daseyns zu erkennen). Denn unsere Annahme des Wahren, im Sinne von Vollkommenheit muß selbst erst eine Begründung und Rechtfertigung erhalten, und unser Urtheil hierüber muß Grund und Sicherheit und objective Geltung erlangen durch Beantwortung der Frage nach dem Grunde der Vollkommenheit; ob ein solcher da sey oder nicht, und ob also unsere Annahme von Wahrheit im höheren Sinne im Unterschied von Wahrheit im Sinne vom bloßen Seyn berechtigt und objectiv begründet sey, oder bloß subjectiv und grundlos. Wissenschaftlich also kann die Wahrheit im Sinne von Vollkommenheit nicht erkannt werden ohne vorhergehende Erforschung des Grundes der Vollkommenheit, wenn auch empirische factische Annahme dieser Wahrheit da ist vor dieser Erforschung. Die Wissenschaft von der Vollkommenheit des Daseyns ist also bedingt und abhängig von der Wissenschaft vom letzten Grunde der Vollkommenheit, oder von dem an sich Vollkommenen. Diese beiden Wissenschaften sind daher gleichartig und können wohl unter Einem Begriff zusammengefaßt werden, da gerade das Charakteristische beiden gemeinsam ist, oder vielmehr die Eine von der andern bedingt ist, oder aus ihr nur geboren werden kann.

Es gestalten sich also aus den oben gestellten wissenschaftlichen Aufgaben nicht mehr als zwei bestimmte, eigenthümliche Wissenschaften: die Wissenschaft von der menschlichen Erkenntnißthätigkeit, und die Wissenschaft von der höhern Wahrheit und vom letzten Grunde alles Seyns und aller Vollkommenheit. Diese zwei Wissenschaften sind aber auch verschieden und durchaus ungleichartig, so daß sie unmöglich mit Ein und demselben Namen, dem der Philosophie, beide benannt werden können, ohne zu vollständiger Begriffsverwirrung Veranlassung zu geben, und den Begriff von Philosophie zu einem völlig unbestimmten, und daher nichtssagenden zu machen. Es fragt sich nur, welche von beiden Wissenschaften mehr Anspruch habe, Philosophie zu heißen, und welche sich einen andern Namen beizulegen habe. Den meisten Anspruch darauf wird diejenige haben, welche durch ihren Gegenstand und ihre Aufgabe am meisten dem Begriff entspricht, der sprachlich und historisch sich mit dem Worte „Philosophie" verbunden. Dem Wortlaute nach aber ist, wie schon bemerkt wurde, Philosophie Liebe zur Weisheit und Streben darnach, und demnach auch Streben nach der Erkenntniß, welche Weisheit ermöglicht. Weisheit aber ist richtige Erkenntniß der Dinge nach ihrem wahren Grund und Wesen, und eine auf richtiges Urtheil über den wahren Werth aller Dinge gegründete Lebensführung und Thätigkeit. Das liegt im Begriffe Philosophie dem Wortlaute nach; historisch aber bedeutete sie von Anfang an vorzüglich (wenn auch nicht ausschließlich) das Streben nach Erkenntniß der letzten Gründe und des Wesens der Dinge. Sprachlich und historisch kommt hienach das Recht auf den Namen Philosophie der Wissenschaft von der höhern Wahrheit im natürlichen und historischen Daseyn, und vom letzten Grunde alles natürlichen und historischen Seyns und seiner Vollkommenheit zu. Denn auf diese Wissenschaft allein läßt sich ein richtiges Urtheil über den wahren Werth jeglichen Dinges und Ereignisses gründen und ein diesem Urtheil entsprechendes, praktisches Verhalten; auf dieser Wissenschaft allein beruht also das, was man Weisheit in Wort und That nennen kann.

Die Wissenschaft von der menschlichen Erkenntnißthätigkeit dagegen könnte zwar auch ein historisches Recht auf den Namen Philosophie geltend machen, sprachlich aber und der Natur der Sache nach nicht. Allerdings nämlich wurde vom Beginn der Philosophie an, und namentlich seit Aristoteles, die Wissenschaft vom menschlichen Denken und Erkennen auch als Philosophie bezeichnet und erhielt sich diese Bezeichnung bis in die Gegenwart. Allein das ist kein genügender Grund, sie auch fernerhin Philosophie zu nennen, wenn sich zeigt, daß sie diesem Namen nicht entspricht, und daß derselbe einer andern, ganz verschiedenen Wissenschaft mit mehr Recht zukommt. Kommt die Philosophie, wie es der Natur der Sache gemäß ist, im Laufe der Zeit zu klarerem Selbstbewußtseyn, zu bestimmterem Bewußtseyn des eigenen Wesens, so hat sie auch das Recht, das was nicht sie selbst ist, von sich auszuscheiden, und als Anderes, Nichtphilosophisches zu bezeichnen. Galt doch auch die Erforschung und Erkenntniß der Natur in ihren empirischen Gegenständen und Vorgängen ursprünglich als Philosophie; galt als Philosophie viele Jahrhunderte hindurch bis in die neuere Zeit. Dennoch wird gegenwärtig kaum ein Philosoph — oder nur hie und da Einer ausnahmsweise — die empirische und exacte Naturforschung, als solche, Philosophie nennen; und diese selbst will nicht für Philosophie gelten, sondern nur für Wissenschaft, unterscheidet sich also sehr bestimmt von jener.

In ähnlicher Weise ist nunmehr auch die Denk-Erkenntniß- und Wissenschaftslehre auszuscheiden als nichtphilosophische Wissenschaft aus dem Umfange des Begriffes Philosophie, da ihr die eigenthümlichen, charakteristischen Merkmale dieser Wissenschaft nicht zukommen, obwohl sie allerdings auch als eine wirkliche Wissenschaft gelten soll. Diese Ausscheidung ist durchaus geboten, wenn die Philosophie sich selbst erhalten, sich selbst zu einer bestimmten Wissenschaft ausgestalten, und nicht ein unbestimmtes, verworrenes, in sich ungleichartiges Streben seyn und bleiben will, als welches sie sich bisher gewöhnlich dargestellt; ein Streben, das sich in gar

keinen bestimmten Begriff fassen läßt, und das endlich allen Credit verlor.

Welchen Anspruch soll denn die Wissenschaft von der Erkenntnißthätigkeit haben, auch Philosophie zu heißen, neben der Wissenschaft vom letzten Grunde und der höheren Wahrheit der Dinge? Sie hat in ähnlicher Weise, wie die andern empirischen Wissenschaften, ein bestimmtes empirisches Erkenntnißobject, nämlich die menschliche Denk- und Erkenntnißthätigkeit, das nicht erst durch diese Wissenschaft producirt wird, sondern als Factum schon gegeben und in seiner Art und Beschaffenheit erforscht wird, ebenso wie die andern gegebenen Objecte der wissenschaftlichen Erkenntniß! Es ward daher Jahrhunderte, ja Jahrtausende gedacht und erkannt, ehe man die Gesetze und Formen dieses Denkens und Erkennens erforschte und erkannte; es hatte sich sonach ein großer geschichtlicher Stoff gesammelt, aus dem man jene Gesetze und Formen abstrahirte und zur Wissenschaft ausgestaltete. Und die Wahrheit, die man hiebei erkannte, ist zunächst Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, nicht im Sinne von Idealität, wie schon oben bemerkt ward. Man hat also keinen Grund, diese Wissenschaft im Unterschiede von andern Wissenschaften, als Wissenschaft der Wahrheit und Weisheit, als Philosophie zu bezeichnen; denn man könnte sonst mit fast gleichem Rechte irgend eine der andern Wissenschaften, z. B. die Wissenschaft von den Entwicklungs-Gesetzen und -Formen des Organischen ebenfalls Philosophie nennen. Die Gesetze und Formen des Denkens stehen zwar in Beziehung zur idealen Wahrheit, sind Mittel, diese im Denken zu realisiren, sind aber selbst nicht schlechterdings ideale Wahrheit, so etwa daß, indem sie erkannt werden, ideale Wahrheit erkannt würde; wie das Gesetz der Schwere und Bewegung in der Natur nicht geradezu als identisch bezeichnet werden kann mit idealer Wahrheit der Natur, sondern eben auch nur ein Mittel ist zur allenfallsigen Realisirung derselben in der Natur.

Wo daher, wie schon früher erwähnt, logische Wahrheit reali-

sirt, wo logisch wahr gedacht wird, da wird noch nicht ideal wahr gedacht, denn das logisch wahr Gedachte kann eine Unwahrheit, eine Lüge seyn. Die Logik dient entgegengesetzten Weltanschauungen zur Vertheidigung, dient Widersprüchen zur Aufrechterhaltung. Es kommt dabei nur auf die Prämissen an, von denen ausgegangen wird, ob diese richtig seyen oder nicht, und auf die Grundansicht, in deren Dienst die Logik steht, daher entgegengesetzte Philosophien und entgegengesetzte Religionen mit Hülfe derselben Logik sich ausbilden, sich gegenseitig anfeinden und vertheidigen. Die Logik also kann nicht Wahrheits- und Weisheitslehre im eminenten Sinne seyn, nicht Wissenschaft von der höhern Wahrheit und vom Grunde aller Wahrheit, wie das doch im Begriffe der Philosophie liegt. Möglich freilich ist es, auch die Logik philosophisch zu gestalten; man kann ja den letzten Grund alles richtigen Denkens erforschen und von diesem aus dasselbe erkennen. Aber der philosophische Charakter kommt hier nicht aus der Logik selbst, insofern sie eine Art empirischer Wissenschaft ist, sondern aus jener andern Wissenschaft, die wir als wahrhaft philosophische Wissenschaft bezeichneten. Würde die Logik an sich schon Philosophie seyn, dann müßte jede Wissenschaft, in der logisch verfahren würde, schon den Charakter der Philosophie an sich tragen; es gäbe dann aber gar keine Wissenschaft mehr, die nicht Philosophie wäre. Und nicht bloß dieß; jedes logisch richtige Denken wäre ein philosophisches; und eine richtige Börsen- oder Handelsspeculation wäre ein ächt philosophischer Act. Philosophie wäre nicht bloß Streben nach Weisheit und die Wissenschaft derselben, sondern auch Klugheit und Pfiffigkeit im Denken und Wirken wäre Philosophie. Man kann nun zwar Niemanden verwehren, sein Denken und Streben Philosophie zu nennen, und im Grunde kommt es auf den Namen auch nicht an; allein das mag im Leben so hingehen, in der Wissenschaft muß jedem Wort ein bestimmter Sinn, jedem Begriff eine bestimmte, eigenthümliche und angemessene Geltung zukommen. Demgemäß müssen wir behaupten, daß philosophisches Denken zwar

logisches Denken fordert und sey, nicht aber umgekehrt logisches Denken als solches auch schon philosophisches. Und darum ist die Wissenschaft von der Erkenntnißthätigkeit überhaupt zwar eine wirkliche Wissenschaft, nicht aber Philosophie. Denn die Philosophie ist zwar Wissenschaft, die Wissenschaft aber ist noch nicht Philosophie. Ein Unterschied, der durch alles bisher Erörterte wohl hinlänglich begründet und gerechtfertigt seyn dürfte, den wir aber hier noch ausdrücklich hervorheben, da er fast allgemein mißkannt zu werden pflegt, obwohl er entscheidend ist für die klare und bestimmte Fassung des Begriffes Philosophie.

Wohl weiß ich, daß das Eigenthümliche, theilweise schon der früheren, insbesondere aber der neueren Philosophie seit Kant gerade darin besteht, den Unterschied von logischem und philosophischem Denken und Erkennen aufzuheben, und beides als identisch geltend zu machen; also die Wissenschaft vom menschlichen Denken und Erkennen und die vom letzten Grunde und der Vollkommenheit der Dinge in Einen Begriff, den der Philosophie aufgehen zu lassen. Ein Beginnen, das nicht so groß Wunder nehmen kann, wenn man bedenkt, daß seit Jahrhunderten ohnehin diese beiden Arten von Forschung und Erkenntniß stets unter Einen Begriff, den der Philosophie, gestellt und befaßt worden. Es ward nun wirklich Ernst damit gemacht. Schon Kant hatte dazu den Weg gebahnt, indem er die Ansicht vortrug und zu begründen suchte, daß der menschliche Geist, insofern er rein theoretisch erkennendes Vermögen („reine Vernunft") ist, in seiner Thätigkeit rein auf sich beschränkt sey, und in allem Erkennen nur seinen eigenen immanenten Gehalt und seine eigenen Functionen, Vorstellungen und Begriffe erfahre. Kant huldigte dieser Ansicht ohne daß er freilich die Objectivität der Dinge läugnete, da er sogar noch ein unbekanntes und unerkennbares „An sich" derselben bestehen ließ neben den erfahrbaren Erscheinungen derselben. Durch seine, wenn auch nicht ganz entschieden, doch vorherrschend subjective (idealistische) Auffassung des menschlichen Erkennens ward der Unterschied zwischen Denken und Erkennen

schon stark getrübt oder verwischt, und dadurch die Identificirung von beiden angebahnt, wodurch dann die formale, reale und ideale Wahrheit in Eins zusammenfiel, als in sich gleichartiges Product immanenter (rein subjectiver) Geistesthätigkeit. Daher ward auch Wissenschaft vom Denken gleichbedeutend mit Wissenschaft von Wahrheit jeglicher Art ohne Unterschied; wofür dann der Name Philosophie gebraucht ward.

Fichte verfuhr hiebei mit mehr Entschiedenheit, indem er gerade dieses Moment der Kant'schen Philosophie aufgriff und zur Ausbildung brachte. Bei ihm ist Denken und Erkennen schon entschieden Ein und dasselbe; das Denken schafft die Erkenntniß aus sich; das Ich setzt seinen immanenten Inhalt und breitet ihn aus in die „Wissenschaftslehre", die ihm wesentlich nichts anders ist, als die „sogenannte Philosophie". Diese Wissenschaftslehre ist nicht bloß Wissenschaft des Wissens, sondern will zugleich auch Wissenschaft des Gewußten seyn. Der menschliche Geist kommt über sich selbst bei seiner Thätigkeit nicht hinaus; er hat es immer nur mit sich selbst und seinen Setzungen oder Productionen zu thun, von einer Objectivität im eigentlichen Sinne erfährt er nichts; denn auch das Bewußtseyn eines Objectiven ist nur eine Setzung des Ich, ist vom Ich hervorgebracht, nicht von der Außenwelt. Ueber die eigene Kreisbewegung des Denkens ist da nicht mehr hinauszukommen, das Denken denkt nichts als sich selbst, und dieses Denken ist zugleich Erkennen und zwar das philosophische Erkennen. Da ist dann Wissenschaft des Denkens und Erkennens und Wissenschaft der höhern Wahrheit allerdings ein und dieselbe, denn diese höhere Wahrheit ist da selbst nur Product der eigenen Denkbewegung, wie die sogenannte Wahrheit überhaupt.

Diese idealistische Auffassung der menschlichen Erkenntnißthätigkeit gründet sich auf die Behauptung, daß wir bei unserer gesammten Geistesthätigkeit niemals über uns selbst hinauszukommen vermögen, sowie auch objectiv bestehende Dinge nicht in unser Denken hinein kommen; woraus hervorgehen soll, daß wir von ihnen auch

nichts wissen und wissen können. Es scheint dieß in der That auch nicht unrichtig zu seyn; denn sowohl bei unsern Anschauungen und Vorstellungen, als auch bei unsern Begriffsbildungen und Urtheilen scheinen wir immer es nur mit unserer eigenen Thätigkeit zu thun zu haben, nicht mit äußern, von uns und unserer Thätigkeit verschiedenen Gegenständen. Bei der Anschauung und Vorstellung werden wir nur einer Modification unserer Natur, oder bestimmter Organe derselben inne, bei Urtheilen nur unserer eigenen Thätigkeit. Beobachtungen dieser Art haben dieser idealistischen Philosophie einen gewissen Zauber verliehen und ihr große Macht über denkende Geister gewährt. Dennoch erscheint sie nicht bloß dem unmittelbaren, unbefangenen Sinn und Bewußtseyn, sondern auch der denkenden Betrachtung alsbald als unnatürlich und völlig unbegründet.

Dem allgemeinen Bewußtseyn ist nichts gewisser, nichts sich so von selbst verstehend, als dieß, daß wir bei unsern Sinneswahrnehmungen und der entsprechenden denkenden Thätigkeit es mit einer wirklich existirenden, objectiv bestehenden Welt zu thun haben, nicht bloß mit Modificationen unserer eignen subjectiven sinnlich-geistigen Natur. Jeder Mensch kommt von Natur aus zu diesem Bewußtseyn und zweifelt an nichts weniger als an der Wirklichkeit der Außenwelt. Das unmittelbare Wahrnehmen und Denken ist hievon ebenso überzeugt, als sich die ganze praktische Thätigkeit des Menschen darnach richtet und richten muß. Wenn nun gleichwohl das Denken über dieses unmittelbare Bewußtseyn von der Außenwelt und unserer Geistesthätigkeit in Bezug auf dieselbe, wenn das reflexive Denken, dem unmittelbaren widersprechend, uns eines andern zu belehren scheint, daß wir nämlich von einer Außenwelt durch unsere Geistesthätigkeit nichts erfahren können, so erhielten wir dadurch zunächst nur Kunde von einem Zwiespalt in unserer Natur; welches Bewußtseyn aber Recht hätte hiebei, ob das unmittelbare, das eine objective Welt annimmt, ob das reflexive, das sie in Abrede stellt oder wenigstens dahin gestellt seyn läßt,

wäre damit noch nicht entschieden. Warum sollten wir nun dem reflexiven Denken sogleich mehr vertrauen als dem unmittelbaren Bewußtseyn? Im Gegentheil, das unmittelbare Bewußtseyn ist nothwendiger, daher naturgemäßer Ausdruck unserer Natur, die Reflexion aber mehr unser eigenes, späteres Werk; daher dürfte das erste bei unbefangener Betrachtung sogleich mehr Gewicht und Geltung für sich in Anspruch nehmen können. Jedenfalls aber wäre beides wenigstens gleichberechtigt. Aber dieser Zwiespalt kann nicht unausgeglichen bleiben, und beides kann auch nicht zugleich wahr seyn in dieser schroffen Entgegensetzung. Wir werden jedem eine gewisse Wahrheit zu vindiciren uns bestreben dürfen; und die Ausgleichung bestünde darin, daß das unmittelbare Bewußtseyn von der Außenwelt als richtig angenommen würde, dagegen dem Ausspruch des reflexiven Denkens die Wahrheit zu Grunde läge, daß wir selbst mit unserer Thätigkeit es sind, die sich denkend dieser Außenwelt bemächtigen und sie zur subjectiven Welt, so zu sagen zum subjectiven Eigenthum beständig umgestalten und verarbeiten, und daß wir selbst, daß unsere Subjectivität hiebei vollkommen gewahrt bleibt, ja das Beherrschende ist, indem das Reale, Objective in ein Formales und Subjectives umgestaltet wird.

Wollten wir aber dem so nothwendig sich aufdrängenden, so naturgemäßen Bewußtseyn einer objectiven, vom Subjecte verschiedenen Welt keine Geltung gewähren, sondern sie als Täuschung bezeichnen, die erst Berichtigung oder Bestätigung finden müsse durch das reflexive Denken, dann müßten wir unsere Natur als eine krankhafte, als eine corrumpirte bezeichnen, als solche, die in ihrer gewöhnlichsten, natürlichsten Thätigkeit des Wahrnehmens und Denkens sich in beständigem Truge, in einem immerwährenden natürlichen, angethanen Sündenfall befinde, in dem Wahne nämlich eine objective Welt wahrzunehmen (oder wenigstens in beständigem Zweifel darüber), aus dem sie beständig durch das reflexive Denken befreit werden wollte, ohne je davon loszukommen. Allein müßten wir einmal zugeben, daß unsere Sinnesthätigkeit, und das

ihr unmittelbar entsprechende Denken und Bewußtseyn von einer objectiven Welt, nur eine Täuschung sey, so wäre es nicht mehr möglich dabei stehen zu bleiben, sondern wir würden getrieben noch weiter zu gehen in unserm Mißtrauen in die Thätigkeit unserer Natur. Wir hätten keinen entscheidenden Grund unserem reflexiven Denken und Urtheilen unbedingt zu trauen, sondern müßten folgerichtiger Weise auch hier Mißtrauen hegen. Kann die Thätigkeit der äußeren Sinnesorgane täuschen, so ist dasselbe wohl auch möglich in Betreff der Centralorgane des Gehirnes, die der reflexiven Denkthätigkeit zu entsprechen scheinen; und kann sich die Denkthätigkeit täuschen in ihrer Unmittelbarkeit, so ist möglicherweise diese Täuschung, oder eine ähnliche oder vielmehr entgegengesetzte auch bei der mittelbaren, reflexiven Denkthätigkeit beständig vorhanden, so daß es uns bei dieser nur so vorkäme, als hätten wir es bei allem Vorstellen und Denken nur mit uns selbst zu thun, während wir es mit einer objectiven Welt zu thun hätten. Kann unsere Natur uns bei der unmittelbaren Geistesthätigkeit, auf die wir die Annahme einer objectiven Welt gründen, täuschen, so kann sie es gerade so gut bei diesem reflexiven Denken, durch das wir verleitet werden, die Wirklichkeit einer objectiven Welt zu läugnen, oder wenigstens dahin gestellt seyn zu lassen. Es wird kaum etwas Anderes möglich seyn als die oben angedeutete Lösung dieses Widerspruchs des unmittelbaren und reflexiven Denkens anzunehmen, oder bis zum völligen Zweifel an der Sicherheit unsrer Geistesthätigkeit der einen und der andern Art fortzuschreiten; das reflexive Denken allein gelten zu lassen und es als productives, alle Erkenntniß schaffendes zu fassen, und es dann Philosophie zu nennen, entbehrt aller Begründung; ist nur eine That der Willkür.

In der That ward dadurch daß dem Erkennen nur subjective Bedeutung zugesprochen ward von Kant, der Willkür im Gebiete der neueren Philosophie Bahn gebrochen. Schon Fichte übte sie in umfassender Weise. Mehr noch war dieß bei Schelling der Fall. Sein Denken trägt auch den subjectiven Charakter der

idealistischen Philosophie. Allein während bei Fichte die objective Welt wenigstens in Ruhe gelassen wird, sucht das subjectivistische, die Erkenntniß (und damit auch der Erkenntniß-Gegenstand, wie behauptet ward) schaffende Denken bei Schelling der Natur selbst, die man doch nicht für die Dauer übersehen konnte, Gewalt anzuthun, und sie in diesem Denken aufgehen zu lassen. Dieß geschah einfach dadurch daß das Seyn (Natur) auch für ein Denken erklärt, daß Denken und Seyn (Geist und Natur) als identisch bezeichnet und betrachtet wurden. Die Begründung hiefür besteht eigentlich darin, daß es eine Vernunftforderung sey, Alles als Eins zu sehen und zu erkennen. Daher man von da ab häufig geradezu als Aufgabe der Philosophie dieß bezeichnete, die Identität von Seyn und Denken nachzuweisen. Diese angebliche Vernunftforderung, für die kein Beweis geliefert ist, und die daher vom Anfange an nur den Werth eines Vorurtheils haben kann, erhielt eine große Gewalt auf dem Gebiete der Philosophie und cursirt theilweise noch als baare Münze, die als giltig angenommen und ausgegeben wird, ohne daß man genauer den wahren Werth derselben prüft und bestimmt. Und doch ist, ehe man der Philosophie die Aufgabe stellt: die Identität von Seyn und Denken, von Idealem und Realem nachzuweisen, nichts nothwendiger als eine Untersuchung zur Beantwortung der Frage, ob denn eine solche Identität oder Wesenseinerleiheit alles Daseyns wirklich und rechtmäßig eine Forderung der Vernunft sey oder nicht. Ohne weitere Untersuchung läßt sich das nicht annehmen und durch das Denken läßt es sich nicht a priori bestimmen, sondern zu diesem Zweck muß das Daseyende selbst geprüft werden, dann erst kann man entscheiden, ob die Einheit, welche allerdings der Menschengeist allenthalben sucht, Einerleiheit sey, oder Uebereinstimmung, Harmonie, und ob demgemäß die Philosophie Alles ohne weiteren Unterschied in Bausch und Bogen verschlingen müsse, oder ob sie auch kritisch prüfend, ausscheidend und verbindend zu Werke gehen dürfe in Betreff des Daseyns. Dabei wird freilich

dann sich nothwendig ergeben, daß nicht allein nicht Alles identisch sey, sondern daß nicht einmal Alles übereinstimmend sich erweise und gar viel Disharmonisches sich finde, das als unausgeglichen sich zeigt in dieser Welt der Unterschiede und Gegensätze.

Die Vernunftforderung also, von einer durchgängigen Einerleiheit des Wesens, wodurch man die Annahme einer Identität von Denken und Seyn gerechtfertigt glaubt, muß als bloßes Vorurtheil gelten, so lange nicht der Beweis dafür geführt ist; und der Philosophie am allerwenigsten geziemt es von einem solchen auszugehen, um im Dienste dieses Vorurtheils arbeitend überall Identität zu erblicken und zu finden durch willkürliche Deutung und phantastische Analogien. Bei Lösung einer solchen Aufgabe der Philosophie müßte noch weit mehr alles menschliche Bewußtseyn und Denken verneint oder Lügen gestraft werden als bei der rein idealistischen Wissenschaftslehre Fichte's. Bei dieser ward das unmittelbare Bewußtseyn und Denken der menschlichen Natur dem bloß reflexiven Denken geopfert, d. h. als nichtig, als täuschend betrachtet. Bei Erfüllung der Idenditätsforderung aber müßte geradezu alles menschliche Gefühl, Bewußtseyn und Denken verläugnet werden, dem nichts gewisser ist als dieß, daß das materielle Seyn verschieden ist vom Denken, daß die Gedanken weder ihrer Form noch ihrer Substanz nach Dinge seyen, und ebensowenig die Dinge (bloße) Gedanken, und daß endlich Disharmonisches nicht für harmonisch und Entgegengesetztes nicht für einerlei gelten könne. Selbst das reflexive Denken müßte sich hiebei gerade in seinen Eigenschaften verläugnen und sich selbst aufgeben; denn während es in sich die Ueberzeugung hat, es nur mit sich selbst zu thun zu haben, womit es sich im reinen Idealismus nicht wenig gebrüstet, müßte es jetzt dagegen wieder annehmen, daß es bei dieser Beschäftigung bloß in und mit sich selbst — zugleich mit dem Wesen der Natur beschäftigt sey, dem es sich doch als Anderes gegenübergestellt, oder dem es sich ganz verschlossen hatte. Allein auch hiebei verliert zuletzt das Denken alle Sicherheit und Gewähr. Ist Alles

identisch d. h. der Form nach nur verschieden, dem Wesen nach aber Eins, also Denken und Seyn, Endliches und Unendliches, Absolutes und Relatives, wie diese Identitätsphilosophie behauptet, dann ist auch das Widersprechende dem Wesen nach identisch und nur der Form nach verschieden, und daher auch gleichberechtigt. Zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Recht und Unrecht, Schön und Unschön wäre auch kein ernstlicher Unterschied. Und zuletzt müßte diese Identitätsphilosophie, sich selbst zerstörend auch auf ihre ausschließliche Richtigkeit verzichten, und ihr Gegentheil, ihre Verneinung auch als berechtigt, als gleichgeltend, als dem Wesen nach identisch gelten lassen, um consequent zu seyn. Wirklich sonderbar ist es endlich, daß man so sehr die Forderung durchgängiger Identität allenthalben geltend machte und jeden Gegensatz und Unterschied denkend aufzuheben strebte, dabei aber das innerste Bewußtseyn des Menschen zerriß und in Zwiespalt versetzte mit sich selbst. Während man an der Oberfläche des Denkens Alles ausglich, wurden Gemüth und Denken, Wesen und dialektische Thätigkeit des Geistes immer schärfer getrennt und in unbefriedigende Spannung versetzt!

Doch um all diese Schwierigkeiten kümmerte sich die Identitätsberauschung nicht; vielmehr ward dazu fortgeschritten, die Aufgabe, Denken und Seyn und Relatives und Absolutes als identisch zu zeigen, allseitig zu lösen, in einem geschlossenen Systeme nach einer bestimmten Methode. Bekanntlich geschah dieß durch Hegel. Seine Philosophie ist ihm nach Inhalt und Methode absolut; und zwar ist sie absolut dadurch, daß sie denkende Bewegung und Ausdruck des Absoluten ist. Die Logik ist ihm der reine, ungetrübte Ausdruck des Absoluten; die Denkgesetze, Denkformen und allgemeinen Begriffe sind Gesetze und Formen des Absoluten selbst; die Logik daher eigentlich Metaphysik; Erkenntniß der formalen Wahrheit zugleich Erkenntniß der idealen. Die Philosophie hätte damit allerdings eine einheitliche Aufgabe sich gestellt und könnte in Einen bestimmten Begriff gefaßt werden, da die

Formalwissenschaft, die Wissenschaft von der menschlichen Erkenntnißthätigkeit zugleich Wissenschaft der idealen Wahrheit und geradezu Wissenschaft des Absoluten wäre. Die Verschiedenheit der Erkenntnißobjecte, die gewöhnlich der Philosophie gegeben werden, und die es zu keinem bestimmten, klaren Begriff kommen lassen, wie oben hervorgehoben ward, wäre überwunden und beseitigt. Aber diese Einheit der Aufgabe und des Begriffes der Philosophie, die wir auch anstreben zu müssen glauben, ist von Hegel um einen hohen Preis hergestellt. Um keinen geringeren nämlich, als um den Preis der Philosophie selbst. Bei dieser Auffassung der Philosophie nämlich geht sie selbst zu Grunde, sie schlägt in der That in ihr Gegentheil, in Unphilosophie um, und raubt sich selbst ihre Berechtigung, indem sie sich selbst für absolut ausgibt als Product absoluten (menschlichen) Denkens. Ist das menschliche Denken absolut, dann ist jede Wissenschaft als Werk dieses Denkens absolut; auch die empirische Wissenschaft, wenn sie noch so sehr dieser Philosophie widerspricht; es kann ein Unterschied zwischen philosophischer und empirischer Wissenschaft nicht mehr festgehalten werden. In der That ist auch längst nachgewiesen [1], daß die sogenannten reinen Denkbestimmungen, die Hegel im reinen Denken gewonnen und in der Logik dargestellt haben will, nichts weniger als durch reines Denken gewonnen sind. Sie sind in der That nur der begriffliche Ausdruck der Erfahrung; die gewöhnliche, platte Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit ist in Worte — in dunkle, schwierige Worte übertragen. Die Logik oder Metaphysik ist der begriffliche Ausdruck des empirischen Daseyns. Die Welt, den Kosmos, der gleich von vornherein für absolut genommen wird, begrifflich nachzubilden, so wie er ist, ist eigentlich Aufgabe dieser Philosophie, die von oben her, durch denkende Bewegung des sogenannten schöpferischen Wesensbegriffs gelöst werden will, während naturgemäßer

---

[1] So namentlich von A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen I. Neuestens von R. Haym, Hegel und seine Zeit. 1857.

Weise das Wirkliche, Thatsächliche nicht anders erkannt werden kann als durch Erfahrung, durch empirische Forschung in Natur und Geschichte. Da kann leicht das Wirkliche für vernünftig erklärt werden, weil unter vernünftig nur der begriffliche Ausdruck für das Thatsächliche verstanden wird; wiederum ist da das Vernünftige allerdings wirklich, weil eigentlich über das platt Wirkliche im Denken nicht hinausgegangen wird in diesem Zauberkreise der Absolutheit.

Man mag dieses sogenannte absolute Denken und Philosophiren für ein großes, für ein gigantisches Streben ausgeben und noch so sehr bewundern, in der That liegt in dieser Absolutheit der Hegel'schen Philosophie die ärgste Beschränktheit. Die Großartigkeit besteht in der That nur darin, daß etwas Kleines für groß, das Relative für absolut ausgegeben ward. Das ist aber wirklich eine schlechte Absolutheit. Das menschliche Denken und die Formeln des menschlichen Denkens in einer gegebenen Zeit für absolut erklären, heißt das Absolute selbst verneinen, und damit die Möglichkeit und Berechtigung aller Philosophie selbst zerstören und den empirischen und positiven Wissenschaften unbedingt das Feld räumen. Ist das menschliche Denken absolut, dann ist jede Wissenschaft absolutes Erkennen, und ist die empirische Welt absolut, dann ist jeder Erkenntnißgegenstand ein absoluter; ein Unterschied der Wissenschaften findet nicht mehr statt und im Grunde auch kein Unterschied der Ansichten, mögen sie noch so sehr einander widersprechen, da alle absolut seyn müssen. In der That will freilich nur das Hegel'sche Denken und die Hegel'sche Philosophie absolut seyn; alles andere Denken, Philosophiren und Wissen gilt nicht für absolut, sondern für nichtig und unberechtigt. Mit diesem Anspruch aber auf Absolutheit nur des eignen Denkens, ist die eigene Behauptung von der Absolutheit des menschlichen Denkens selbst schon aufgehoben, denn das sogenannte absolute Denken verneint sich selbst als solches schon dadurch, daß es sich von einem nichtabsoluten menschlichen Denken unterscheidet.

Scheinbar ist es der größte Anspruch, den die Philosophie machen kann, wenn sie sich für absolut erklärt, indem sie als absolutes Denken zugleich auch Erkennen seyn will. In der That aber würde die größte Beschränktheit der Philosophie auch deßwegen daraus folgen, weil sie auf weiteren Fortschritt durchaus zu verzichten hätte, wenn sie einmal die Stufe der Absolutheit erreicht und diese absolute Erkenntniß in bestimmte Formeln geprägt wäre. Völliger Stillstand wäre die Folge und ein beschränktes, vorurtheilsvolles Aburtheilen über die Dinge. Die Philosophie wäre in der That mit dieser Absolutheit wie in eine Sackgasse gerathen, aus der kein Ausweg, sondern nur ein Rückgang möglich wäre. Und wie gänzlich unberechtigt ist es, die Welt, den Kosmos für das Absolute zu erklären! Das könnte mit Recht nur der, welcher das ganze Universum durchschaute und zu erkennen vermöchte. Der Mensch bei seiner unendlich geringen Erkenntniß des Universums, bei seiner noch so unvollkommenen Kenntniß der Erde sogar und des Menschengeschlechtes darauf, hat nicht das mindeste Recht, von Absolutheit der Erde, des Universums und des menschlichen Denkens zu reden. Eine solche Erklärung der Absolutheit des Seyns und Denkens, das uns zugänglich ist, gleicht der Erklärung des Kindes, das meint, der eigene Horizont umfasse die ganze Welt, und diese nehme ein Ende da, wo im Gesichtskreis Himmel und Erde sich zusammenzuschließen scheinen. Diese Absolutheit der Hegel'schen Philosophie ist nichts anders als der Gesichtskreis des Hegel'schen Denkens, der sogar vom Endlichen, Relativen nur einen dürftigen Theil umfaßt, über den daher die Wissenschaft jeden Augenblick weiter hinausschreitet, wie die Völker des Alterthums über die beschränkte Homer'sche Welt. Wer seinen forschenden Blick frei erhalten will in die Welt und in die Geschichte, der wird sich durch diese Philosophie nicht blenden, der wird sich nicht die Welt so zu sagen wie mit Brettern verschlagen lassen durch diese sogenannten absoluten Formeln und Begriffe.

Indem wir also die Versuche der neueren Philosophie, die Wissenschaft von der menschlichen Geistesthätigkeit, insbesondere vom logischen Denken als eins zu setzen mit der Wissenschaft von den wirklichen Denkobjecten und zwar mit der Wissenschaft von Gott und Welt, und diese dann als Philosophie zu bezeichnen — indem wir diese Versuche, sage ich, als ungeeignete und verfehlte zurückweisen, halten wir den Unterschied fest zwischen Formalwissenschaft und den empirischen Wissenschaften, und wiederum zwischen Formalwissenschaft und der Wissenschaft von der idealen Wahrheit und vom letzten Grunde des Seyns und Denkens und aller Vollkommenheit. Und da wir keinen Grund fanden, die Formalwissenschaft als Philosophie zu bezeichnen, dagegen aber sahen, daß die Wissenschaft von der höheren Wahrheit oder vom Wahren, Guten und Schönen, wie man gewöhnlich es auszudrücken pflegt, und die Wissenschaft vom letzten Grunde alles Seyns, Denkens und Vollkommenseyns sprachlich und historisch dem Worte „Philosophie" durchaus entspricht, so werden wir das Recht haben, diese Wissenschaft allein als Philosophie zu bezeichnen. Und dadurch sind wir in den Stand gesetzt der Philosophie einmal eine bestimmte gleichartige Aufgabe zu stellen und einen sicheren, unzweideutigen Begriff von ihr festzusetzen. Denn daß die Erforschung der höheren Wahrheit und die des letzten Grundes alles Seyns und Denkens nicht ungleichartige Aufgaben seyen, und die Wissenschaft von beiden ganz wohl unter Einen Begriff zusammengefaßt werden könne, wurde schon oben gezeigt.

Indem wir nun der Philosophie die Aufgabe stellen, die höhere Wahrheit oder Vollkommenheit in allen Dingen zu erkennen und den Grund dieser Vollkommenheit, den Grund des Wahren, Guten und Schönen — wahren wir uns damit den Kern der Platonischen Philosophie. Indem wir als weitere Aufgabe die Erforschung des Urgrundes alles empirischen Seyns und Denkens oder der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit bezeichnen, sichern wir uns die Grundtendenz der philosophischen

Bestrebungen des Aristoteles. Indem wir aber endlich der Philosophie auch noch die Aufgabe stellen, die Wahrheit der bisher praktisch und historisch in der Religion oder im menschlichen Gottesbewußtseyn gegebenen Antwort auf jene Frage nach dem Urgrund alles Seyns und Denkens und aller Vollkommenheit zu prüfen, den Urgrund der historischen Thatsache des Gottesbewußtseyns selbst zu erforschen und den Gegenstand dieses Bewußtseyns, Gott nämlich, zu erkennen, fügen wir ein neues Element den bisherigen Erforschungsgegenständen der Philosophie hinzu, und glauben dadurch eine wesentliche Ergänzung und Vervollständigung gegeben und für die Lösung der andern Aufgaben der Philosophie erst die rechte Grundlage, ja die Lösungsmöglichkeit überhaupt wahrhaft gefunden zu haben. Und hiedurch glauben wir hauptsächlich eine Reform der Philosophie begründen zu können, wie wir später bei der näheren Darstellung der Art und Weise und der Bedeutung dieser Erforschung zu zeigen gedenken.

III.

Die Fundamentalaufgabe der Philosophie.

Sind die genannten Erkenntnißgegenstände und Aufgaben der Philosophie indeß auch gleichartig, so sind sie doch nicht geradezu Eins oder identisch, und es werden sich hienach auch innerhalb des Gebietes der Philosophie doch noch verschiedene Zweige oder Disciplinen gestalten, die zu einander in bestimmtem Verhältniß stehen, entweder in dem der Neben- oder in dem der Unter-Ordnung; und es wird eine Disciplin sich ergeben, die als erste fundamentale, begründende, als eigentlicher Stamm der Philosophie sich erweist, von dem aus die anderen Disciplinen als Zweige sich ausbreiten. Die Frage ist demnach, welches diese fundamentale Disciplin, die eigentliche Fundamentalphilosophie sey, welchen Gegenstand sie zu erforschen, welche Aufgabe sie zu lösen habe. Natürlicherweise wird diejenige philosophische Wissenschaft diese Fundamentalphilosophie seyn, welche den übrigen philosophischen Disciplinen Grundlage und Begründung gewährt und den Charakter der philosophischen Wissenschaftlichkeit verleiht. Grundwissenschaft in der Philosophie wird also die seyn, welche das erforscht, was aller andern Erkenntnißobjecte Grund und Ursache ist; jene philosophische Disciplin wird also die seyn, welche vom letzten Grunde alles Seyns und aller Vollkommenheit handelt oder vom Seyn und der Vollkommenheit an sich, oder vom Absoluten, von dem, was in dem historischen Bewußtseyn das höchste Wesen oder Gott genannt wird. Durch Erkenntniß dieses Grundes, des Absoluten oder Gottes, wird erst, wie wir früher sahen, es möglich den

allerdings empirisch schon vorhandenen, gewöhnlich im Lichte des religiösen Bewußtseyns gefällten Urtheilen über die höhere, ideale Wahrheit auch eine wahrhaft philosophisch-wissenschaftliche Begründung zu geben, und dadurch auch Sicherheit und Läuterung.

Dadurch nun daß die höhere, ideale Wahrheit in den verschiedenen Gebieten des Daseyns, im natürlichen wie historischen, erforscht wird, werden sich verschiedene philosophische Disciplinen ergeben; sie alle aber werden in ihrer philosophisch-wissenschaftlichen Begründung abhängig seyn von der philosophischen Grundwissenschaft, welche das Seyn, die Wahrheit und Vollkommenheit an sich zu erkennen strebt, welche das Absolute, Gott, zu erkennen sucht. Alles Andere wird dann im Lichte dieser errungenen Erkenntniß des Absoluten oder Gottes betrachtet, an dem Maßstabe der erkannten Vollkommenheit an sich geprüft und richtig beurtheilt und nach seinem wahren Werthe geschätzt werden können.

Die Wissenschaft also, welche dem absoluten Seyn und Denken, der absoluten Vollkommenheit, oder Gott ihr Streben und Forschen zuwendet, die Metaphysik oder Theologie im engeren (Aristotelischen) Sinn, wird die eigentliche Fundamentalphilosophie seyn, von der alle übrigen philosophischen Disciplinen Grundlage, Begründung erhalten, von der alle bedingt sind in ihrer Möglichkeit und Existenz. Wir können sie auch als Centralphilosophie bezeichnen, denn alle andern philosophischen Wissenschaften schließen sich um sie her und an sie an. Was schon Aristoteles als erste Philosophie oder Theologie bezeichnet hat, das machen wir hiermit wiederum als solche geltend, nur gereinigt von den ihrem eigentlichen Erkenntniß-Objecte ungleichartigen logischen und erkenntnißtheoretischen Elementen, die als eigene, gesonderte Wissenschaft zu behandeln, zur Formalwissenschaft zu gestalten sind — eine Wissenschaft, die an und für sich noch nicht Philosophie ist, aber allerdings zu einer philosophischen (secundären oder peripherischen) Disciplin gestaltet werden kann, wenn sie mit der Fundamental-Philosophie oder Metaphysik in Zusammenhang gebracht, auf sie gegründet wird.

Gegen diese Erhebung der Metaphysik oder Theologie zur Fundamental- oder Centralphilosophie mögen sich manche Bedenken erheben, da man seit lange oder eigentlich von jeher gewohnt ist die Formalwissenschaft, die Logik, Kategorienlehre oder Ontologie, Erkenntnißtheorie, Methoden-Lehre u. dgl. als Fundamentalphilosophie zu bezeichnen und gewöhnlich unter dem Namen „theoretische Philosophie" zusammenzufassen. Ich könnte dagegen wohl einfach auf die bisherigen Ausführungen verweisen, welche darzuthun suchten, daß die genannten Disciplinen an sich noch gar nicht Philosophie seyen, also auch nicht Fundamentalphilosophie seyn können; da aber doch auch so noch die Frage entstehen könnte, ob sie nicht doch die nothwendigen Vorbedingungen der Metaphysik seyen, so daß wenigstens der wissenschaftliche Charakter dieser letztern von ihnen abhängig, sie also doch das wissenschaftliche Fundament derselben wären, so soll die Sache noch weitere Erörterung finden. Um so mehr wird dieß gerathen seyn, da in neuester Zeit vielfach die Ansicht geltend gemacht wird, man müsse zum Behufe der Reform und Fortbildung der Philosophie durchaus auf den Standpunkt der „Kritik der reinen Vernunft" zurückkehren und die kritische Prüfung der menschlichen Erkenntniß und Erkenntnißkräfte zur Fundamentalphilosophie gestalten [1]. Man

[1]) In Wien ebenso wie in Hamburg und Jena wird diese Forderung laut. Dort durch Dr. Barach in seiner Schrift: Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. In Hamburg durch Dr. Jürgen Bona Meyer „der Streit über Leib und Seele ꝛc." Das Bedeutendste in dieser Richtung hat wohl E. F. Apelt in Jena in seiner Metaphysik (Leipz. 1857) geleistet. Auch Schelling kommt in seinen nachgelassenen Werken mit einer gewissen Vorliebe auf Kant da und dort zurück. Wenn er aber sagt (W. W. II, 1 S. 283), daß der Punkt, an dem sich die spätere Entwicklung der Philosophie anzuschließen habe, sich in Kant's Lehre von dem Ideal der Vernunft finde, so ist damit selbstverständlich der Philosophie eine andere Aufgabe gestellt als die des bloßen Kriticismus, und zwar, wie uns scheint, gerade

meint es sey an weitere philosophische Forschung durchaus nicht zu denken ehe man nicht darüber im Reinen sey, welche Bedeutung und Zuverlässigkeit dem menschlichen Erkennen überhaupt zukomme, oder ob ihm überhaupt außer der bloß subjectiven, idealistischen auch noch eine objective Geltung beigelegt werden könne.

Wir wollen gleich diese Forderung einer Erneuerung der Kritik der reinen Vernunft in Anspruch nehmen um ihre Berechtigung zu prüfen, und zu untersuchen, ob sie Fundamentalphilosophie oder wenigstens wissenschaftliches Fundament der Philosophie seyn könne.

Die Kritik der Vernunft (des Erkenntnißvermögens) soll neuerdings wie bei Kant zuerst die Zuverlässigkeit und Bedeutung unserer unmittelbaren Wahrnehmungen und entsprechenden Gedanken prüfen, und entscheiden, ob ihnen nicht eine Täuschung zu Grunde liege, sondern wirklich objective Realität entspreche, wie unser unmittelbares Bewußtseyn uns versichert. Es soll also vom Zweifel ausgegangen werden an der Wahrhaftigkeit unserer Sinneswahrnehmungen und unseres unmittelbaren Bewußtseyns, und durch reflexives Denken dieser Zweifel überwunden werden, entweder indem dieses unmittelbare Bewußtseyn von der objectiven Geltung unsers Wahrnehmens und Denkens als richtig bestätigt oder als unrichtig verbessert würde. Allein dagegegen wurde schon früher bemerkt, daß wir gar keinen Grund haben Mißtrauen in unser unmittelbares Bewußtseyn zu setzen, unsere geistig sinnliche Natur in ihrer unmittelbaren Thätigkeit als täuschend, als corrumpirt zu betrachten. Ebensowenig Grund haben wir, der reflexiven Denkthätigkeit mehr zu vertrauen, als der unreflectirten unmittelbaren; ja wenn die letztere wirklich corrumpirt ist, haben wir um so weniger Ursache in jene mehr Vertrauen zu setzen; im Gegentheil ist dann Grund genug vorhanden auch gegen sie Miß-

---

die, welche wir selbst ihr stellen und deren Lösung wir anzubahnen streben.

trauen zu hegen und consequent zum vollständigen Zweifel an der menschlichen Erkenntniß fortzugehen. Man mag den Menschen als Geschöpf eines persönlichen Gottes betrachten, oder als bloßes Naturproduct, in keinem Falle hat man ein Recht seine Sinne und die Organe des unmittelbaren Bewußtseyns als Täuschungs-Apparat zu betrachten, und die unmittelbare Bethätigung seiner sinnlich-geistigen Natur als eine unwahrhaftige zu bezeichnen, auf die Aussage des künstlichen, reflexiven Denkens hin, die selbst keine sichere Gewähr mehr finden kann, wenn die Basis, auf der auch das reflexive Denken ruht, keine sichere, wahrhaftige ist. Und überhaupt kann es der Philosophie wenig Ansehen und Ehre bringen, wenn sie ihre Hauptaufgabe darin findet, das erst zu untersuchen und zu beweisen, woran ohnehin Niemand im Ernste zweifelt; ja was zu bezweifeln alsbald für ein Zeichen verwirrten Geistes und kranken Bewußtseyns gilt. Es kann unmöglich erste Aufgabe der Philosophie seyn, zuerst aus dem gesunden Bewußtseyn sich in das kranke skeptische hineinzuversetzen, und sich dann mühsam mit kritischer Anstrengung aus demselben herauszuarbeiten.

So oft man es auch behauptet, daß man, um zu sicherer Erkenntniß zu kommen, vom Zweifel ausgehen müsse, so ist dieß dennoch ganz unnatürlich und unberechtigt. Das Naturgemäße ist vielmehr von vornherein auszugehen vom Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit unserer Natur und ihrer unmittelbaren Bethätigung, und nur dann dieser zu mißtrauen, wenn ein bestimmter Grund dazu vorhanden ist. Das Abnorme, Verkehrte als das Allgemeine und Gewöhnliche anzunehmen, statt nur als Ausnahme, kann selbst nur als Verkehrtheit und Vorurtheil bezeichnet werden. Müßten wir aber in der That vom Zweifel ausgehen bei unserer Prüfung der Erkenntnißthätigkeit, dann kämen wir niemals darüber mehr hinaus, wie schon bemerkt, denn die prüfende Denkthätigkeit müßte sich selbst mit diesem Zweifel inficiren und könnte kein Vertrauen mehr haben zu sich selbst.

Das reflexive Denken ist dann auch gar nicht geeignet über die objective Geltung unserer Sinneswahrnehmungen und unseres unmittelbaren Denkens zu entscheiden, wenn einmal fundamentale, durchgängige Ungewißheit darüber da wäre. Die Gewißheit, daß unsern Sinneswahrnehmungen eine Außenwelt entspreche und unserm unmittelbaren Denken gedachte Gegenstände — diese Gewißheit ist entweder unmittelbar gegeben und vorhanden, oder sie ist unerreichbar. Sie ist nur durch unmittelbare Denkthätigkeit, die sich auf dies· objective Welt selbst bezieht, zu erlangen, durch reflexives Denken aber jedenfalls nicht. Denn wie soll dieses doch über die Realität des wahrgenommenen und gedachten Objectiven irgend entscheiden können, da es selbst wenigstens jedenfalls ganz immanent, ganz subjectiv bleibt, und es nur mit der innern subjectiven Gedankenwelt zu thun hat, auf die Außenwelt aber sich gar nicht bezieht und beziehen will? Wer entscheiden will, ob es eine objective Welt gebe, oder ob sie nur subjectiver Schein oder Product des Denkens (ob alles esse nur ein percipi) sey, der wird doch dieß nicht dadurch erreichen wollen, daß er einzig und allein die subjective Geistesthätigkeit ins Auge faßt, daß er nur denkt über das Denken? So wenig wohl, als man die Beschaffenheit der wirklichen objectiven Welt dadurch prüfen kann, daß man das Auge betrachtet und untersucht, durch das wir sie wahrnehmen. Und das Auge selbst vermöchten wir nicht einmal zu erkennen in seiner wahren Beschaffenheit und Bedeutung, wenn wir es nur anatomisch betrachteten und nicht auch in seiner bestimmten Function, und zwar gerade dadurch, daß wir wirklich in die objective Welt damit hinausschauen. So auch vermögen wir über Werth, Bedeutung und Zuverlässigkeit unseres Denkens nicht dadurch ins Klare zu kommen, daß wir nur über das Erkenntnißvermögen selbst denken, es gleichsam in seinem ruhenden Zustand nach seinen Bestandtheilen und Kräften anatomisch betrachten, sondern dadurch, daß wir dieses Erkenntnißvermögen wirklich in Function treten lassen und bethätigen. Und das geschieht durch unmit-

telbares Wahrnehmen und Denken, und zeigt sich dann in unmittelbarem Bewußtseyn und in unmittelbarer Gewißheit. Zuletzt beruht selbst das Denken über das Denken in seiner Sicherheit und Gewißheit auf dem unmittelbaren Bewußtseyn und auf dem unmittelbaren Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit unserer denkenden Natur. Und nicht mit Unrecht hat man gegen den Kriticismus geltend gemacht, daß er das schon voraussetze, was er erst beweisen wolle, die Zuverlässigkeit nämlich unseres Denkens und Erkennens; und daß er mit seiner Forderung, das Erkenntnißvermögen selbst erst zu prüfen, ehe man an Erforschung und Erkenntniß irgend eines andern Objectes denke, jenem Manne gleiche, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er das Schwimmen gelernt.

Dieß Alles gilt nun insbesondere auch in Bezug auf das Verhältniß der Kritik der reinen Vernunft (Erkenntnißvermögens) zur Metaphysik als Fundamentalphilosophie. Die Kritik des Erkenntnißvermögens vermag gar nicht zu entscheiden, ob wir im Stande seyen, Gott, das Absolute, das Jenseitige, das Uebersinnliche zu erkennen oder nicht. Das kann man nur prüfen und entscheiden durch den wirklichen Versuch metaphysischer Forschung, nicht aber ehe man diese beginnt. Der metaphysischen Erkenntnißkraft des Geistes wird man nur inne im Streben nach metaphysischer Erkenntniß, wie man Kraft und Art des Samens erst wahrnimmt und erkennt, wenn er zu keimen und zu wachsen beginnt, oder wie man über Schärfe und Tragweite eines Sinnes, z. B. des Gehörs, erst urtheilen kann, wenn man wirklich damit den Versuch zum Hören macht.

Die Werke, welche eine Kritik der Vernunft sich zur Aufgabe gestellt haben, sind daher keineswegs durch bloßes Denken über das Denk- und Erkenntnißvermögen entstanden, durch reines Denken über das Denken, sondern auch durch Betrachtung des menschlichen Erkennens, d. h. des mit einem bestimmten Erkenntnißobject als Inhalt gefüllten Denkens. Kant's Kritik der reinen Vernunft hat es nicht bloß mit der (metaphysischen) Erkenntnißkraft zu thun,

sondern mit thatsächlichem metaphysischen Denken und Erkennen; wenigstens mit dem Anderer, um zu prüfen und zu entscheiden, ob wirklich metaphysische Erkenntniß möglich sey oder nicht. Man hat seine Kritik der reinen Vernunft eine Analyse unseres Erkenntnißvermögens genannt; nicht ganz mit Unrecht. Aber gerade dieses Analytische ist nicht das Vollkommene daran. Es ist zu viel Anatomie, zu wenig Physiologie in seiner Untersuchung. Um die Kraft und Fähigkeit der Vernunft in Bezug auf Erkenntniß Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit zu prüfen und zu erkennen, darf sie nicht als ruhendes Vermögen in Betracht gezogen werden, sondern in ihrer Function, in ihrer wirklichen Thätigkeit in Bezug auf diese metaphysischen Erkenntnißgegenstände. Um aber die Vernunft in dieser Weise physiologisch, wenn ich so sagen soll, zu prüfen, hätte er das geschichtliche Leben derselben mit seinem metaphysischen Inhalt, also das historische —, glaubende und erkennende — Gottesbewußtseyn selbst zum Gegenstand der Untersuchung nehmen, und Grund und Wesen davon erforschen müssen. Dadurch aber wäre seine Untersuchung aus einer bloß kritischen und erkenntniß-theoretischen eine wahrhaft metaphysische und zugleich historische geworden. Statt einer Kritik der Vernunft wäre eine Metaphysik zur Fundamentalphilosophie geworden, welche allerdings auch kritisch seyn konnte, zugleich aber auch — und vorzüglich — constructiv und positiv geworden wäre. Soll demnach von einem Zurückgehen auf Kant in der Philosophie überhaupt die Rede seyn, so könnte es nur unter der Bedingung der angegebenen Umwandlung geschehen, wobei nicht mehr das Erkenntnißvermögen nach seinen Theilen bloß, sondern in seiner lebendigen, geschichtlichen, metaphysischen Bethätigung in Untersuchung genommen wird.

Wie die bloße erkenntnißtheoretische Vernunftkritik, so kann auch die sogenannte Ontologie oder Kategorienlehre nicht Fundamentalphilosophie seyn, so allgemein sie auch dafür genommen werden mag. Wie wir der Kritik der Vernunft ihre Bedeutung und ihre Nützlichkeit für Selbsterkenntniß, Klarheit und Bestimmtheit des

Denkens nicht absprechen, wenn wir sie auch nicht als Fundamentalphilosophie gelten lassen, so wollen wir auch gleiche Bedeutung der Ontologie hiemit zugestehen. Als Philosophie aber, insbesondere als Fundamentalphilosophie erkennen wir sie nicht an, obwohl sie, wie die Formalwissenschaft überhaupt, auf der Grundlage der Metaphysik, als der wahren Centralphilosophie, auch eine philosophische Gestaltung gewinnen kann. Die Ontologie als solche aber hat es nur mit den Formen und allgemeinen Begriffen zu thun, die abstrahirt sind aus dem empirisch gegebenen Erkenntnißmaterial. Sie sammelt und ordnet diese Formen des Denkens und Erkennens, kann aber den wahren Werth und die Bedeutung derselben für sich nicht bestimmen, weder im physischen noch im metaphysischen Gebiet. Was z. B. Raum und Zeit eigentlich sey, kann die Ontologie nicht sagen, sondern einerseits muß das die Naturwissenschaft bestimmen, andererseits die Metaphysik. Ebenso ist es mit den Begriffen Substanz und Accidenz u. s. f. Die wahre Bedeutung erhalten diese Kategorien nur in den bestimmte Gegenstände selbst erforschenden Wissenschaften.

Die neuere Philosophie hat allerdings gerade mit diesen allgemeinen Begriffen sich besonders abgemüht, denn gerade die Ontologie war der eigentliche Schauplatz ihrer Experimente und Abenteuer. Sie glaubte in ihnen den sogenannten apriorischen Besitz des Geistes wie einen Schatz aus langer Verborgenheit erheben zu können und zu müssen, oder in ihrer Construction das angeborne Schöpfungsvermögen des Geistes zu bethätigen. Aber sonderbar! Je mehr man darüber räsonnirte und construirte, desto größer ward die Verwirrung, desto unbestimmter ward Alles, desto haltloser wurden die wichtigsten Begriffe, desto unbrauchbarer bewährte sich diese Ontologie für die übrigen Wissenschaften. Die Geschichte und insbesondere die Naturwissenschaft erkannte bald diese sogenannte Fundamentalwissenschaft oder Fundamentalphilosophie als ein wirkliches Hemmniß unbefangener, freier Forschung und wandte sich gänzlich von ihr ab; und gerade um ihretwillen

ist alle Philosophie bei diesen empirischen Wissenschaften so sehr in Mißcredit, ja in Verachtung gekommen.

Allein für die Metaphysik glaubt man noch immer sey die Ontologie unentbehrlich, ja sie wird öfters geradezu als metaphysische Fundamentallehre behandelt. Dennoch ist sie für die metaphysische Forschung nicht weniger nutzlos, ja schädlich, als für die übrigen Wissenschaften; nicht weniger hemmend für den Fortschritt und nicht weniger gefährlich für Vorurtheilslosigkeit. Auch für die Metaphysik darf man es nicht dulden, daß zuvor schon die wichtigsten Begriffe bestimmt und fertig gemacht werden, über die dann wie über vorgemachte Leisten alle Gegenstände der Erkenntniß geschlagen werden. Was z. B. unter „Substanz" zu verstehen sey in jedem gegebenen Fall, das kann nicht durch die Kategorienlehre bestimmt, sondern nur von der entsprechenden Wissenschaft entschieden werden. Die Kategorie „Substanz" kann also inhaltlich nicht zuvor schon bestimmt seyn, ehe man diesen Begriff anwendete in einer positiven Wissenschaft. Sie kann also nicht wie ein philosophischer Leisten gebraucht werden, um über ihn Alles, was in den Weg kommt, Absolutes wie Relatives, Geistiges wie Materielles ohne Gnade in gleicher Weise zu schlagen, um dadurch die postulirte philosophische Identität oder vielmehr Einförmigkeit und Einerleiheit herzustellen, oder wie man auch zu sagen pflegt, Idealismus und Realismus zu versöhnen.

Die Kategorien, behaupten wir, können nicht nach ihrer wahren Bedeutung apriorisch als Maß und Norm für alle andern Wissenschaften hingestellt, können auch nicht ohne diese letzteren gefunden und bestimmt werden. So wie es nicht apriorisch bestimmt werden kann, welche Kategorie man gerade zu gebrauchen habe den Erkenntnißobjecten gegenüber, sondern wie es von der Beschaffenheit dieser Objecte bedingt ist, ob die Kategorie „Quantität" oder „Qualität" u. s. w. Anwendung finden kann, so ist auch die sachliche Bestimmung jeder Erkenntnißform vom Gegenstande selbst bedingt; es wird von diesem abhängen, in welchem

Sinne eine gegebene Kategorie im gegebenen Falle zu gebrauchen ist. An sich sind sie also in der That leere Formen, die ihre Erfüllung erst in den einzelnen Wissenschaften finden müssen. Ja nicht einmal als leere Formen können sie a priori entwickelt und aus dem Geiste selbständig herausconstruirt werden, sondern sie werden nur offenbar durch ihren Gebrauch im wirklichen Forschen und Erkennen, und können erst durch Reflexion hierauf gefunden und durch Abstraction gesondert und festgestellt werden. Dann aber können sie allerdings auch ihre erkenntnißtheoretische Begründung finden, können in ihrem Verhältniß zum menschlichen Erkenntnißvermögen untersucht und erkannt werden. Und es kann, wie schon angedeutet wurde, die Wissenschaft hievon dann auch mit der Metaphysik in Verbindung, und der Inhalt derselben auch eine metaphysische Betrachtung und Erkenntniß finden. Zuerst aber ein ganzes System von allgemeinen Begriffen a priori aufstellen, das Regel und Richtschnur für alle Wissenschaften und insbesondere auch für die Metaphysik seyn soll, und diese Wissenschaft Fundamentalphilosophie zu nennen, ist nicht bloß unnöthig, da jede Wissenschaft ihre Begriffe selbst am besten finden und bestimmen kann, ist nicht bloß schädlich, da durch solche Begriffsbestimmungen Vorurtheile gebildet werden; sondern ist auch im Grunde genommen unmöglich, unnatürlich. Die Begriffe müssen mit jeder bestimmten Wissenschaft selbst so zu sagen wachsen, und durch das Erkennen des bestimmten Gegenstandes nach Form und Inhalt und Bedeutung sich ausgestalten. Wie die Natur, wenn ein lebendiger Organismus gebildet werden soll, nicht erst das ganze Knochengerüste ausgestaltet und fertig macht, das dann erst mit den übrigen Bestandtheilen des Leibes ausgestattet und endlich mit Leben durchdrungen würde, so darf auch nicht für eine Wissenschaft, insbesondere nicht für die Metaphysik, ein solches Skelett von Begriffen ausgebildet werden, das dann erst mit Blut und Leben begabt werden könnte; sondern die Begriffe und der Inhalt,

die Bedeutung derselben müssen in und mit einander wachsen und sich ausgestalten.

Was von der Ontologie, das gilt auch von der sogenannten negativen Philosophie, wie sie neuestens in Schellings Werken uns entgegentritt. Auch sie kann nicht als Fundamentalphilosophie gelten, auf welche sich erst die positive Philosophie gründen müßte. Ohnehin hat Schelling sie zuletzt nur als Einleitung in die positive Philosophie behandelt und ihr eine dem entsprechende Stellung in der Ordnung seiner Werke gegeben. Man wird darum schwerlich in seiner Intention handeln, wenn man sie dennoch als eigene philosophische Disciplin, und zwar als Fundamentalphilosophie betrachten und geltend machen will.

Diese negative Philosophie soll das Was (quid) in Bezug auf das Absolute oder Gott erkennen, nicht aber das Ob (quod), das erst in der positiven Philosophie Entscheidung finden soll. Die negative Philosophie soll reine Begriffsbestimmungen in Betreff des Absoluten geben, sie soll bestimmen, was Gott sey — wenn er ist. Dieses Letztere aber, ob er ist, kann sie nicht entscheiden, sondern dieß zu untersuchen und zu erkennen soll Aufgabe der positiven Philosophie seyn. Allein eine solche Erkenntniß des Was ohne das Ob ist nicht möglich, und wenn sie möglich wäre, so hätte sie doch gar keine Bedeutung für uns. Was hilft es uns, noch so genau Wesen und Eigenschaften Gottes bestimmen zu können, wenn wir gar nicht wissen, ob ein Gott existirt oder nicht? All unsere derartigen Bestimmungen haben, losgetrennt von der Gewißheit der Existenz Gottes, nur den Werth von Phantasiegebilden. Das vor allem Wichtige, Entscheidende hiebei ist die wissenschaftliche Erkenntniß und Gewißheit der Existenz Gottes; dadurch erhält alles Andere erst Sinn und Bedeutung. Wie Synthesis Thesis voraussetzt und ohne diese vorausgehende Thesis nicht möglich ist, so setzt Beschaffenheitsbestimmung Gewißheit und Bestimmung des Seyns oder der Existenz voraus, und ist durch diese wie erst bedeutungsvoll, so auch erst möglich. Gibt es eine

Philosophie (die positive), welche Gewißheit erringen kann über das „Ob", über die Existenz des Absoluten oder Gottes, dann ist selbstverständlich diese auch zumeist im Stande, uns über das „Was", das Wesen und die Eigenschaften Gottes Aufschluß zu ertheilen, und die sogenannte negative Philosophie erweist sich dadurch auch als ganz überflüssig, wenn sie auch wirklich möglich wäre [1]).

Wir können uns also durch diese sogenannte negative Philosophie so wenig als durch die gewöhnliche Ontologie ein Gesetz- oder vielmehr Formelbuch aufdrängen lassen, durch das wir bestimmt und gebunden wären in der wirklichen, ernstgemeinten Forschung der positiven Philosophie. Denn die Formeln und Begriffe müssen sich nach der Wirklichkeit richten, nicht umgekehrt die Wirklichkeit nach vorbestimmten Formeln. Die Wissenschaft, dächte ich, hat bereits genugsam die Erfahrung gemacht, welchen Druck solche festgestellte Formeln auf die unbefangene, freie Forschung ausüben, und welch großes Hemmniß sie allmählich für die Erkenntniß der Wahrheit, für den Fortschritt in der Wissenschaft werden können.

---

[1]) Wenn man sich dabei auf die sogenannte reine Mathematik berufen wollte, welche auch eine Summe formaler Erkenntnisse oder Wahrheiten aufstellen könne, ohne der Erfahrung der wirklichen Existenzen zu bedürfen, so wäre zu bedenken fürs erste, daß diese Apriorität selbst noch nicht so ganz entschieden ist, da die Sensualisten und strengen Positivisten damit wenigstens in Betreff des Anfangs noch keineswegs einverstanden sind; abgesehen aber davon verhält es sich mit reiner Mathematik und ihren bloß formalen Bestimmungen ganz anders als mit reiner oder ontologischer Metaphysik. Der reinen, formalen Mathematik liegt die Welt, die Natur als Realität zu Grunde, die unmittelbar gewiß ist, deren Existenz also nicht erst bewiesen zu werden braucht; diese Wissenschaft schwebt also nicht so zu sagen in der Luft, sie hat eine gewisse, feste Grundlage am realen Naturseyn. Anders aber ist es bei der Ontologie (im Sinne von Metaphysik), die noch gar nicht weiß, ob das Object, dessen Bestimmung sie geben will, das Absolute nämlich, wirklich existirt; sie ist daher für sich ein pures Luftschloß.

Sie können einer werdenden Wissenschaft wohl große Dienste leisten, um einen gegebenen Stoff denkend zu durchdringen, und Ordnung, Klarheit und Bestimmtheit im Denken darüber zu erzielen; aber wie das öfter mit Formeln und Gesetzen geschieht, sie werden später auch ein Hinderniß der Weiterforschung und bannen das Denken in einmal gezogene Kreise. Schelling selbst, so mächtig er auch einerseits über den Zauberkreis der idealistischen und zugleich naturalistischen Identitätsphilosophie und über den ganzen Formalismus des absoluten Denkens der neueren Philosophie hinausgestrebt hat, ist doch gerade in dieser negativen Philosophie, und durch sie noch theilweise in derselben stecken geblieben, nachdem er doch selbst Hegel gegenüber so bestimmt hervorgehoben, daß aus dem bloß formalen, logischen Denken in die Wirklichkeit nicht in continuirlicher Gedankenfolge hinüberzukommen, daß der schwere Schritt in die Wirklichkeit nur möglich sey durch Abbrechen des bisherigen Gedankenganges und durch einen Act der Willkür. Für seine negative Philosophie gilt im Grunde dasselbe; es haften ihr dieselben Mängel an wie der Hegel'schen Logik und Dialektik, so wie sie denn auch ebensowenig als diese letztere durch reines Denken beginnen und sich fortbewegen kann, sondern immer wieder die Wirklichkeit ins Auge faßt und in Begriffe übersetzt, und mit diesen aus der Wirklichkeit durch Abstraction gewonnenen Begriffen ihre Fortbewegung bewerkstelligt [1]).

Müßte durchaus die Zeit der Scholastik wieder hereinbrechen, dann allenfalls wäre es gerechtfertigt, solch ein System von Denkbarkeiten, von Denkmöglichem aufzustellen und dasselbe dann zu benützen, um einen Gedankenstoff, dessen Gewißheit und Wahrheit schon feststeht, ehe die wissenschaftliche Thätigkeit

---

[1]) Vgl. hierüber und über andere Mängel dieser negativen Philosophie J. H. Fichte: Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus, mit Bezug auf Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke, II. 1. Halle 1857.

beginnt, darnach zu ordnen und in Gedankenform zu bringen. Das Streben geht dabei nicht dahin, Gewißheit und Wahrheit erst zu erforschen, zu finden, die ist ohnehin schon da, z. B. bei dem christlichen Glaubensinhalt für die Scholastik; man will nur das, was schon als wahr und unumstößlich gewiß geglaubt wird, auch als denkbar, als denkmöglich, als logisch-wahr oder rational erkennen. Es handelt sich dabei nicht um den Inhalt, der schon gegeben ist, sondern nur um die Form, um die Form der logischen Denkbarkeit. Ueber die Wahrheit wird dabei eigentlich nichts entschieden, denn was denkbar ist, ist darum noch nicht wahr, d. h. wirklich oder real, sey es im Gebiet des Absoluten oder Relativen. Eher könnte man diese Denkbarkeit als sicheres negatives Kriterium gelten lassen und behaupten: was undenkbar, was denkunmöglich sey, erweise sich damit auch als unwahr und unwirklich. Allein auch dieses ließ bekanntlich die Scholastik nicht so unbedingt gelten, denn was im Glauben angenommen ward, wurde für wahr und gewiß gehalten, es mochte sich als denkbar, rational erweisen oder nicht, oder wenigstens nicht vollständig, wie das bei den Mysterien der Fall war. Also für einen gegebenen Glaubensinhalt kann sich solch ein Formelsystem nützlich erweisen und wirksam seyn im Dienste der positiven Theologie, um denselben in Denkform und in ein logisches System zu bringen. Da aber, wo Wahrheit und Gewißheit in Betreff eines Erkenntnißobjectes erst gesucht werden soll, wären solche Formeln eher ein Hinderniß als eine Förderung. Jedenfalls wäre mit ihnen noch gar nichts gewonnen, da sie an sich leer oder unbestimmt sind, und ihre Bedeutung erst in der positiven Philosophie, wie das Schelling selbst nicht in Abrede stellt, erhalten müßten. Wenn gelegentlich Schelling der negativen Philosophie die Aufgabe vindicirt, zu zeigen, daß die menschliche Vernunft durch reines Denken eigentlich nichts über die Wirklichkeit und Existenz des Absoluten zu erkennen vermöge, so überlassen wir ihr gerne diese Aufgabe, können aber um so weniger zugeben, daß dann die negative Philosophie die Fundamentalphilo-

sophie sey, auf welche alle andern philosophischen Disciplinen zu gründen wären. Auch für unumgänglich nothwendig können wir sie nicht halten, da es uns nicht als unmöglich erscheint, sogleich den einzig zulässigen, naturgemäßen Weg in Erforschung des Absoluten zu gehen, ohne erst durch Täuschung und Irrwege hindurchgeführt zu seyn! Die einzige, eigentliche Bedeutung dieser negativen Philosophie könnte demnach nur allenfalls eine pädagogische, wenn man so sagen darf, seyn, d. h. könnte dazu dienen, die, welche in den philosophischen Formalismus der neueren Philosophie sich verstricken ließen, aus ihm heraus und auf den rechten Weg zu bringen.

Sonach glauben wir vollkommen im Rechte zu seyn, wenn wir die Metaphysik als positive Philosophie, die es nicht bloß mit der Denkbarkeit, sondern mit der Existenz, dem Wesen und den Eigenschaften des Absoluten (mit dem quod und quid zugleich) zu thun hat, als die wahre Fundamentalphilosophie ansehen und behaupten. Als Fundamentalphilosophie können wir sie bezeichnen, insofern sie die Grundlage aller andern philosophischen Disciplinen bildet, und alle ihren philosophischen Charakter von ihr erhalten; als Centralphilosophie aber, insofern sie den Mittelpunkt bildet, um den sich alle andern philosophischen Disciplinen peripherisch anschließen. Diese Fundamentalphilosophie ist sowohl als Wissenschaft, als auch als Philosophie durchaus unabhängig von jeder andern Wissenschaft; alle philosophischen Wissenschaftszweige dagegen sind von ihr abhängig. Zu den übrigen Wissenschaften insgesammt verhält sie sich sowohl als allgemeinere, als auch als höhere Wissenschaft. Als allgemeinere, nicht im Sinne von Abstractheit — denn sie hat den concretesten Erkenntnißgegenstand zu erforschen, sondern weil dieser zugleich der allgemeinste, weil absolute ist; dann auch, weil sie die höheren Gesichtspunkte der Betrachtung für alle andern Erkenntnißobjecte enthält, wodurch die zuerst bloß empirischen Wissenschaften in

philosophische umgestaltet werden, oder wenigstens eine philosophische Grundlage erhalten können

Also sowohl für die Wissenschaften, welche die Natur mit ihren Formen, Gesetzen und Kräften zu erforschen, als auch für die, welche die Menschengeschichte zu erkennen streben, und endlich auch für die, welche des Menschen eigene Natur und eigenes Wesen, seinen Geist, seine Kräfte und Thätigkeiten mit ihren Gesetzen sich zum Vorwurf nehmen, ist die Metaphysik Fundamentalphilosophie, und also ihr philosophisches Fundament, wenn sie selbst auch philosophischen Charakter erlangen wollen. Es wird später ausführlicher gezeigt werden, daß und warum man nicht von diesen empirischen Forschungen und Wissenschaften aufsteigen kann zur Philosophie, indem man etwa durch allmähliche Verallgemeinerung sie immer mehr ihres bloß empirischen Charakters zu entkleiden, und durch ihre Abstractheit philosophisch zu machen vermeinte; und daß und warum sie vielmehr in der That von Oben herab, durch Theilhaben an der Metaphysik philosophisch werden. Hier sollen nur einige Bemerkungen über das Verhältniß der empirischen Erkenntnißgegenstände und ihrer entsprechenden Wissenschaften noch beigefügt werden.

Was zuerst die anthropologische Wissenschaft betrifft, so könnte es scheinen, *sie* wenigstens müsse die Grundlage der Philosophie, auch der fundamentalen, welche das Absolute erkennen will, bilden. Denn ehe der Mensch sich selbst erkennt, kann er doch nicht daran denken, etwas Anderes, am allerwenigsten aber Gott zu erkennen, zu erforschen! Man sollte glauben, es müsse so und könne gar nicht anders seyn. Und doch zeigt sich schon in Bezug auf Natur- und Selbstkenntniß, daß Natur- oder besser Weltbewußtseyn die Bedingung des Selbstbewußtseyns sey, so daß nur durch Wahrnehmung und Erfahrung des Andern, und durch Bethätigung der eigenen Natur diesem Andern gegenüber, allmählich ein Bewußtseyn vom eigenen Wesen, insbesondere vom eigenen Selbst entsteht. In Bezug auf das Gottesbewußtseyn und der daraus er-

folgenden Erkenntniß des Absoluten ist das Verhältniß zum Selbstbewußtseyn zwar nicht ganz dasselbe, doch aber ein ähnliches. Um nämlich Gottes bewußt zu werden, und noch mehr, um eine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes zu erlangen, also um philosophisch zu erkennen, ist allerdings nothwendig, um das Selbst zu wissen, ein Selbstbewußtseyn zu haben, nicht bloß ein Weltbewußtseyn; allein dieses Selbst- und Weltbewußtseyn, selbst wenn es zu (empirisch-) wissenschaftlicher Erkenntniß, theilweise oder allgemein fortgebildet ist, kann noch nicht als philosophische Erkenntniß der Welt oder des eigenen Geistes gelten. Der Menschengeist wird seiner zwar inne — wenn auch nicht unmittelbar, durch Selbstanschauen, sondern gleichsam erst durch einen Umweg oder mittelst seiner Bethätigung einem Andern gegenüber — er gelangt zum Selbstbewußtseyn, erfährt, daß er ist und verschieden ist von allem Andern, erfährt seine Kräfte und Eigenschaften, allein bei all dem versteht er sich selbst noch keineswegs; er hat Selbstkenntniß, aber noch nicht Selbsterkenntniß. Er erkennt sein eigenstes Wesen nicht, sondern blickt in sich wie in eine unergründbare Tiefe, steht vor sich, wie vor einem Räthsel; er nimmt sich selbst durch seine Thätigkeit wahr und erfährt seine Kräfte, Neigungen, Bestrebungen, aber sich zu durchschauen, zu begreifen vermag er nicht. Er weiß nicht sein Woher, seinen Ursprung, nicht sein Wohin, sein Ziel und endliches Geschick, und schon deßwegen versteht er sich selbst durchaus nicht; daher man abwechselnd den menschlichen Geist bald Alles und selbst Gott seyn läßt, wie im Pantheismus, bald wieder eigentlich Nichts, wie im Materialismus. Empirisch und praktisch werden aber all diese Fragen des Menschen über sich selbst gelöst im religiösen Glauben, durch das Gottesbewußtseyn. Durch diesen haben sich die Menschen und Völker Aufschluß gegeben oder erhalten über sich selbst, über ihr Daseyn, Wesen, Ursprung, Aufgabe und Ziel, und in diesem religiösen, im Glauben angenommenen Aufschluß haben sie Selbstverständniß und Beruhigung gefunden. Der Glaube an die

Gottheit löste das Räthsel des eigenen Daseyns. Auch wissenschaftlich nun kann auf keinem anderen Wege genügender Aufschluß gegeben werden über des Menschen eigene Natur und Wesenheit, Ursprung und Ziel als dadurch, daß die Menschennatur metaphysisch betrachtet, ihre Erforschung auf die Erkenntniß des Absoluten gegründet wird. Im Spiegel der Erkenntniß Gottes muß der Mensch sein eigenes Wesen betrachten, dann erst kann er sich selbst durchschauen, während sein unmittelbares Selbstbewußtseyn und seine bloß empirische Selbstkenntniß das eigene Wesen nur gleichsam wie ein Relief schaut und kennt, indem es in seinem dunklen Grunde so zu sagen verwachsen ist mit dem allgemeinen Naturdaseyn und im Zustande des Unbewußtseyns sogar ganz in diesen zurückzusinken, in ihn sich aufzulösen scheint. Im Spiegel der Gotteserkenntniß erst kommt er so zu sagen hinter sich selber, geht seine bloße Selbstkenntniß über in Selbsterkenntniß, lernt er sich selbst erst wahrhaft verstehen.

Des Menschen eignes Wesen also findet erst Verständniß durch philosophische, d. h. im Lichte der Gotteserkenntniß angestellte Betrachtung. Selbstbewußtseyn und Willensfreiheit finden in dieser Erkenntniß Rettung und Sicherheit dem bewußtlosen Strome der Natur-Nothwendigkeit gegenüber. Und beides bedarf wahrlich dieses Schutzes, dieser Sicherheit schon deßwegen, weil ja immerfort das Selbstbewußtseyn wieder eintauchen muß in die Bewußtlosigkeit der Natur, und darum leicht die Befürchtung entstehen kann, es sey nur ein vorübergehendes, flüchtiges Lichtphänomen aus der dunklen Bewußtlosigkeit der Welt. Immer findet sich dann auch die Freiheit im Kampfe mit den Mächten der Nothwendigkeit und ist von allen Seiten von diesen umringt. Findet sie in keiner höhern, über die Nothwendigkeit selbst herrschenden freien Macht einen sichern Grund und Gewähr, so wird sie an sich selbst irre, und der Mensch wird trotz seines Freiheitsbewußtseyns doch zweifelnd stehen vor sich, ob er wirklich frei, wirklich selbstständig sey in seinen Handlungen, und ob er nicht doch auch hiebei wurzle in dem dunklen,

unentwirrbaren Getriebe natürlicher, nothwendiger Causalverbindungen.

Dabei behaupten wir aber nicht, daß das Selbstbewußtseyn aus dem Gottesbewußtseyn erst entstehe, oder gar, daß das Gottesbewußtseyn in das Selbstbewußtseyn übergehe [1]; das Selbst- und Weltbewußtseyn ist möglich ohne Gottesbewußtseyn und ohne Erkenntniß Gottes, nur nicht das Selbst- und Welt-Verständniß. Es handelt sich hiebei gar nicht um die Entstehung, sondern nur um das Verstehen des Selbstbewußtseyns, und dieses letztere ist, insoferne es wissenschaftlich erreicht werden soll, nur möglich auf der Grundlage der Metaphysik, d. h. der wissenschaftlichen Gotteserkenntniß, als der Fundamentalphilosophie. So wenig entsteht das Selbst- und Weltbewußtseyn und selbst die empirische (unphilosophische) Wissenschaft vom Menschengeiste und der Welt erst aus dem Gottesbewußtseyn und der Gotteserkenntniß, daß vielmehr diese letztere als Fundamentalphilosophie selbst in ihrem Aufbau das Selbst- und Weltbewußtseyn und die Wissenschaft davon gleichsam als Material benützt, ohne deßhalb in Anthropomorphismus verfallen zu müssen, da eben nur das Material, die Formen und Analogien davon hergenommen werden; der Geist aber, als das Leitende und Entscheidende dabei, anderswoher kommt, oder anderswie gegeben ist, wie wir später sehen werden.

---

[1]) Ein für allemal sey bemerkt, daß wenn wir den Ausdruck „Gottesbewußtseyn" bei diesen Erörterungen gebrauchen, wir darunter nicht das Bewußtseyn verstehen, durch das Gott sich selbst weiß, also nicht das Selbstbewußtseyn Gottes, sondern das Bewußtseyn, durch das Gott Andern zum Bewußtseyn kommt, von Andern, von den Menschen gewußt wird — es ist also nicht als Genitiv. subj., sondern als Genitiv. obj. zu nehmen. Denkenden unbefangenen Lesern gegenüber ist diese Bemerkung wohl überflüssig, nicht aber gegenüber leichtfertiger Consequenzmacherei, die auch nicht einsehen will, daß ein Unterschied sey zwischen Selbstbewußtseyn und Selbsterkenntniß, und daß nur für letztere das Gottesbewußtseyn als conditio sine qua non behauptet wird.

Wie Selbstbewußtseyn und Willensfreiheit durch Metaphysik oder Gotteserkenntniß festen Halt und Verständniß finden, so auch das Denken und Wissen, und dadurch auch die Denk- und Wissenschaftslehre. Durch sie wird der Zweifel über die Zuverlässigkeit des menschlichen Wissens gelöst, wenn irgend ein ernster entstehen sollte, und die Wahrhaftigkeit unserer Natur erhält sichere Gewähr. Nicht minder wird das vielerörterte Verhältniß vom Seyn und Denken allein durch metaphysische Betrachtung, d. h. durch die Erforschung desselben in seinem letzten Grunde wahrhaft erkannt werden, und nicht durch die gewöhnliche natürliche, psychologische und erkenntnißtheoretische Untersuchung, die doch immer nur stückweise verfahren, und nur die Oberfläche betrachten kann, und stecken bleibt in dem undurchdringlichen Dunkel der natürlichen Verschlingung von beiden. Ein Umstand, woraus so leicht das Vorurtheil einer Identität von beiden entsteht, das eigentlich doch nichts anders ist als ein Verzichten auf Erklärung des Wesens und Unterschiedes von beiden, der sich thatsächlich ankündigt und den man grundlos läugnet, und dann behauptet, man habe die Sache erklärt. Auch das Verhältniß des Idealen und Realen zu einander, oder nach unserer Auffassung, der idealen (nicht idealistischen), formalen und realen (empirisch-thatsächlichen) Wahrheit wird auf dem metaphysischen Wege eine Erklärung finden, wenn je eine möglich seyn soll. Geschichte endlich und Natur werden in ihrem dunklen Ursprung, Wesen und Ziel auf diesem Wege Verständniß und Erklärung finden, oder wenn nicht — dann für immer räthselhaft und unerklärt bleiben.

Kurz Alles ist philosophisch, d. h. in seinem Grunde, seiner höhern Wahrheit, seiner Bedeutung und seinem Ziele zu erkennen, Alles ist klar und verständlich im Lichte der Gotteserkenntniß, Alles bleibt dunkel und räthselhaft, Alles erscheint als Chaos oder ruht für unser Denken bei aller oberflächlichen Wohlordnung dennoch auf dunklem chaotischen Grunde ohne diese Erkenntniß. Alles kann nach seinem wahren Werthe und seiner Bedeutung beurtheilt, kann

in Wahrheit erkannt und mit Wahrheit gebraucht werden, wenn die Gotteserkenntniß dazu die Grundwahrheit und dadurch auch die Grundweisheit gegeben hat. Was also empirisch-historisch und praktisch Religion und Glaube gewährt, das soll theoretisch und wissenschaftlich die Philosophie zu gewähren oder wissenschaftlich zu bewähren suchen. Wie durch den Gottesglauben der Mensch sich Alles erklärt in der Außenwelt und in seinem Innern, im Himmel und auf Erden, wie dieser ihm der feste Punkt ist, auf dem stehend er sich und die Welt erkennt und beherrscht, so muß die Philosophie sich durch die Wissenschaft von Gott, vom Absoluten zuerst ein sicheres Fundament legen, von dem aus sie dann Alles andere sicher und richtig erkennen und beurtheilen kann, indem sie sich in mehrere Disciplinen gliedert.

Es wird also auch keineswegs das Gebiet der Philosophie kleiner dadurch, daß die sog. theoretische Philosophie, die Logik, Ontologie, Erkenntnißtheorie und Wissenschaftslehre aus ihrem Umkreis ausgeschlossen und die Metaphysik, oder Erforschung und Erkenntniß des Absoluten als Fundamentalphilosophie zur Geltung gebracht wird. Denn alle andern Wissenschaften, die an sich noch nicht Philosophie sind, können philosophische werden dadurch, daß sie auf die Fundamentalphilosophie gegründet, mit ihr in Zusammenhang gebracht werden, von ihr Licht und Verständniß erhalten. Da ferner die Philosophie in ihren verschiedenen Zweigen es nicht mit der Wahrheit im Sinne von platter Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit zu thun hat und das bloß Wirkliche nicht bloß in Begriffe umsetzt und für vernünftig erklärt, so ist ihre Erkenntniß auch nicht bloß eine Erkenntniß nach der Hand, die der Wirklichkeit nur nachhinkt und post festum kommt, wie Hegel gemeint und Viele ihm nachsagen, sondern sie hat es stets zu thun mit dem was ist, war und seyn wird, auch wenn der Gegenstand ihrer Erforschung das Vergängliche in Natur und Geschichte ist. Sie erforscht nämlich davon nur das Ideale, das immer Geltende, die höhere Wahrheit. Die empirische Wahrheit zu erforschen, überläßt sie den empirischen

Wissenschaften der Natur und Geschichte, deren Resultate sie allerdings zu ihren Forschungen verwendet und die sie daher voraussetzt; was sogar der Fall ist in Betreff der positiven Theologie, die sonst im Wesentlichen den gleichen Gegenstand wissenschaftlich zu erkennen strebt, auf andere Weise freilich und auf anderen Grundlagen, wie später zu erörtern seyn wird. Es werden sich daher an die Centralphilosophie die übrigen philosophischen Disciplinen peripherisch anschließen, oder aus dem Stamm der Fundamentalphilosophie sich die übrigen Disciplinen herausbilden und ausbreiten als Zweige. Die Naturphilosophie z. B. wird dann hiebei zwar nicht mehr, wie man früher wollte, die Natur schaffen oder à priori construiren, abgesehen von der Erfahrung, sondern sie wird auf Grundlage der Resultate der empirischen oder eracten Naturforschung zu erkennen streben im Lichte der Erkenntniß des Absoluten oder Gottes, welche Ideen oder göttliche Gedanken sich in der Natur und ihren Gebilden und Processen realisiren, welche Bedeutung demgemäß die Natur und Alles in ihr für das höhere geistige Daseyn und für Zweck und Ziel der Schöpfung habe. Ebenso wird die Geschichtsphilosophie nicht mehr construiren wollen, was geschehen mußte, wird die Geschichte nicht mehr wie eine durch Natur-Nothwendigkeit bestimmte Pflanzenentwicklung auffassen, wird nicht mehr gleichsam nach rückwärts prophetisch wirken wollen, sondern sie wird das Verhältniß des wirklich Geschehenen (so zu sagen) zum Reich der Ideen zu erkennen suchen; wird erforschen, ob Ideen oder göttliche Gedanken, und welche sich im geschichtlichen Processe der Menschheit realisirten und wie auf diese Weise dem Ziel und Endzweck der Geschichte zugerungen ward, wie also wahrhaft ideale und kosmische Zwecke im Menschendaseyn angestrebt und erreicht wurden. Ebenso bei den übrigen Wissenschaften. Die Philosophie will die empirischen Wissenschaften nicht meistern, ihnen nicht einreden in ihrem Gebiete, ihnen nichts vorweg nehmen, sondern sie wird ihre Resultate benützen und einen idealen Maßstab an sie anlegen, um sie darnach in ihrer Weise zu beurtheilen.

Fassen wir also schließlich das Resultat der bisherigen Untersuchung kurz zusammen, so können wir es so ausdrücken: Aufgabe der Philosophie ist, das Absolute, Gott zu erforschen, zu erkennen, (Fundamentalphilosophie, Metaphysik) und im Lichte dieser Gotteserkenntniß alles Daseyende, alles Seyn und Denken zu betrachten, nach Bedeutung, Werth und Vollkommenheit zu prüfen (peripherische philosophische Disciplinen). Dabei bemerke ich noch ausdrücklich, daß ich nicht wie Malebranche behaupte, die Philosophie schaue Alles in Gott, oder im Lichte Gottes, sondern sie betrachte und prüfe Alles im Lichte der Gotteserkenntniß, jener Erkenntniß von Gott, die zuvor in der Fundamentalphilosophie errungen seyn muß, um die übrigen philosophischen Disciplinen zu ermöglichen.

Nun aber entsteht die große Frage, ob und wie das Absolute, ob und wie Gott selbst zu erkennen sey, und wie demnach die philosophische Central- und Fundamentalwissenschaft gegründet werden könne. Diese Frage zu beantworten, ist Aufgabe des zweiten Abschnittes.

Zweiter Abschnitt.

Die Gründung der Metaphysik oder Fundamentalphilosophie.

I.

Berechtigung und Nothwendigkeit der Metaphysik.

Als höchste und zugleich erste, fundamentale Aufgabe der Philosophie haben wir gefunden die Erforschung und Erkenntniß Gottes als des Absoluten, des Allvollkommenen und des letzten Grundes alles Seyns und Lebens, aller Natur und Geschichte. Durch diese Erkenntniß Gottes, wurde behauptet, werden die übrigen philosophischen Disciplinen erst möglich; d. h. im Lichte der Gotteserkenntniß ist es uns möglich, die Räthsel des Daseyns zu lösen und begründete Urtheile über Wahrheit und Vollkommenheit alles sinnlichen und geistigen Seyns zu fällen.

Allein nun entsteht die Frage, ob eine Erforschung und Erkenntniß des Absoluten oder Gottes überhaupt für den Menschen möglich und erreichbar sey. Und wenn dann auch die Möglichkeit nicht geradezu in Abrede gestellt werden soll, so fragt sich weiter, wie, auf welchem Wege, auf welche Grundlage hin Gott erkannt werden könne? Schon auf die erste Frage geben in unserer Zeit nicht Wenige eine vollständig verneinende Antwort; die zweite aber findet eine sehr verschiedene, abweichende und schon darum

sehr unsichere Beantwortung. Wenn uns also auch zugegeben wird, daß man im Lichte der Gotteserkenntniß allerdings über alles Uebrige ein wahrheit- und weisheitgemäßes, also ein philosophisches Urtheil fällen könnte, so wäre damit doch noch nicht viel erreicht, da zuvor erst die schwierige Frage nach der Möglichkeit und der Art und Weise der Gotteserkenntniß Antwort finden soll.

Was nun die Möglichkeit der Gotteserkenntniß betrifft, so wird sie von zwei Parteien besonders in Abrede gestellt, die sonst wenig oder nichts mit einander gemein haben — wird in Abrede gestellt bald im Namen der Wissenschaft, bald im Namen des Glaubens. Erstlich geschieht dieß von einem großen Theil der Naturforscher (und wohl auch der Historiker) im Interesse exacter Wissenschaft, die allein, ihnen zufolge, ein wirkliches Erkennen gewährt, während in Bezug auf das Uebersinnliche, den Sinnen und dem Experiment nicht Zugängliche nur Phantasiegebilde für Wissenschaft ausgegeben würden. Der Philosophie also sprechen sie jede Bedeutung und damit auch das Recht der Existenz ab, oder weisen ihr höchstens die Aufgabe zu, als sog. Denk- und Methodenlehre die Formelkrämerin der übrigen Wissenschaften zu seyn, und als Propädeutik die Anfänger für diese vorzubereiten. Andere wollen nicht minder entschieden von einer Philosophie im Sinne von wissenschaftlicher Erkenntniß Gottes nichts wissen, und zwar im Interesse des Glaubens und der Offenbarung, da sie fürchten, die Nothwendigkeit von beiden würde gefährdet, wenn man die Möglichkeit des Erkennens und Wissens in Bezug auf Gott und das Gebiet des Uebernatürlichen zugestehen würde. Daher beschränken sie die Thätigkeit des Menschen in dieser Beziehung einzig darauf, das von Gott selbst Geoffenbarte gläubig hinzunehmen. Uebereinstimmend hiemit, wenigstens was die Läugnung des Erkennens und Wissens des Göttlichen betrifft, denken auch die Skeptiker, d. h. die Bezweifler der Wahrhaftigkeit menschlicher Natur und Thätigkeit überhaupt. Der Urheber aber (und die Anhänger) des Kriticismus hat wenigstens theilweise die Möglichkeit

der Metaphysik als Gotteserkenntniß in Abrede gestellt; die Erkenntniß nämlich auf theoretischem Wege, durch die sog. reine Vernunft, dagegen aber doch eine Art Erkenntniß auf praktischem Wege durch die sog. praktische Vernunft mittelst Postulate zugelassen.

Wir haben schon früher gerade diesem Kriticismus gegenüber geltend gemacht, daß sich über die Möglichkeit der metaphysischen Erkenntniß von vornherein nichts bestimmen und entscheiden lasse, etwa durch eine kritisch-theoretische Untersuchung über die Kräfte des menschlichen Geistes. Denn um diese Kräfte in Bezug auf einen bestimmten Erkenntnißgegenstand kennen zu lernen, muß man sie anwenden und dadurch gerade in Bezug auf ihn erproben, dann läßt sich erst die Entscheidung geben. Die Kraft des Geistes in Bezug auf metaphysische Erkenntniß läßt sich demgemäß auch nicht eher bestimmen, als bis man in wirklicher metaphysischer Forschung, nicht bloß in erkenntnißtheoretischer, sie erprobt hat. Auf den Versuch aber, über den letzten Grund alles Daseyns und Wirkens, über das Absolute oder Gott eine bestimmte, sichere Erkenntniß zu gewinnen, darf man nicht so ohne weiters verzichten, wie so manche Naturforscher und selbst auch Historiker der neuesten Zeit thun und rathen. Ist es doch sonst unserer Zeit nicht eigenthümlich, im Gebiete des Forschens alsbald zu verzagen und abzulassen, warum sollte sie es gerade in Bezug auf den Gegenstand kleinmüthig und schwachgesinnt thun, der zu allen Zeiten die Anstrengung der größten, tiefsten, edelsten Geister in Anspruch genommen hat? Ist doch der Forschung der neueren Wissenschaft sonst nichts zu groß und nichts zu klein, warum sollte sie dem höchsten Inhalte menschlichen Bewußtseyns, Gott nämlich, und der gewaltigsten Macht menschlicher Geschichte, der Religion, nicht wenigstens gleiche Anstrengung in der Erforschung zuwenden wollen? Wenn alles Natürliche und Menschliche als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet werden kann und betrachtet wird, so darf man sich auch hierin nicht gleich mit einem verzagten non liquet begnügen, und sich nicht gerade bei diesem wichtigsten Gegenstand auf einer

Schwachheit betreten lassen, während sonst der Erkenntnißstolz so groß und das Triumphgeschrei über wissenschaftliche Resultate so laut zu seyn pflegt!

Und nicht bloß eine unzeitige Bescheidenheit oder Resignation wäre es, wollte man ohne weiters auf wissenschaftliche Erforschung des Absoluten, also auf metaphysische Erkenntniß verzichten; denn sollte es auch richtig seyn, daß man auf dem Wege bloß naturwissenschaftlicher Forschung nicht eine solche Erkenntniß zu erzielen vermöge, und kann man auch das Absolute nicht durch solche Mittel und nicht in der Weise erkennen wie die Natur, so ist damit noch nicht entschieden, daß es gar nicht und auf keine Weise zu erkennen sey. Denn das sog. exacte Wissen, das durch Messen, Zählen und Wägen erreicht wird, ist nicht das einzige und einzig mögliche Wissen, widrigenfalls wäre selbst das Wissen um unser eigenes Wissen und Denken, und eben deßwegen um jenes exacte Messen, Zählen und Wägen nicht mehr möglich, und das exacte Wissen ginge auf diese Weise zu Grunde am Uebermaße der eigenen Ansprüche. Es ist darum kein Naturforscher, und sey er auch der vielseitigste und größte, befugt zu behaupten, es sey eine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes oder metaphysisches Wissen unmöglich. Er würde hiemit weit mehr behaupten, als wozu Berechtigung für ihn gegeben ist, und er würde sich einer Anmassung schuldig machen; denn in dieser einfachen Behauptung des Nichtwissenkönnens ist unendlich viel behauptet in Betreff menschlicher Erkenntniß und selbst in Betreff der Bedeutung des menschlichen Daseyns überhaupt. Wer selbst nicht den Versuch gemacht hat, das Absolute zu erkennen, sondern von vornherein darauf verzichtet, und wer keinen Beweis für die Unmöglichkeit dieser Erkenntniß geführt hat, der hat kein Recht, diese Unmöglichkeit zu behaupten und gleichsam im Namen der menschlichen Wissenschaft überhaupt darauf zu verzichten. Er ist nur berechtigt zu versichern, er wisse nichts und erkenne nichts vom Absoluten, von Gott, und er ist verpflichtet, auch zu bekennen, daß er auch nicht wisse, ob man Etwas von

Gott zu wissen, zu erkennen vermöge. So weit und nicht weiter reicht seine Befugniß.

Ein solches Verzagen und Verzichten in Bezug auf Gotteserkenntniß wäre sogar gefährlich für die Wissenschaft selbst und bliebe sicher nicht ungerächt, denn es bliebe keineswegs so ganz ohne Einfluß für das Leben und für die übrigen Wissenschaften, als man meint. Man glaubt von Seite vieler Natur- und Geschichtsforscher, Gott, das Jenseits, das Uebernatürliche sey allein Gegenstand des Glaubens und müsse diesem gänzlich anheimgestellt werden. Allein läßt sich die Menschennatur so bestimmt zerreißen in eine glaubende und in eine wissende, daß die Sache so kurz könnte abgethan werden? Selbst dem wird es nicht gelingen, der es wirklich will; der Glaube wird stets auch auf das Wissen irgend eine Rückwirkung äußern, das Wissen auf den Glauben, und beiderseits werden manche Modificationen dadurch sich ergeben, je nach der Eigenthümlichkeit des einen oder andern.

Wenn man behauptet, in Betreff Gottes und des Uebernatürlichen habe die Wissenschaft nichts zu sagen und zu bestimmen, sondern es sey in dieser Beziehung Alles dem Glauben, dem Gefühl, der subjectiven Erfahrung und dem innern Drang und Bedürfniß jedes Menschen zu überlassen, so übersieht man dabei die Folgen, die aus dem wirklichen Geltendmachen dieser Grundsätze entstehen würden. Der Glaube ohne alle Controle des Erkennens und Wissens, würde mit Aberglauben identisch geachtet werden, und jedenfalls sehr leicht in Aberglauben übergehen. Nicht zu Gunsten des Glaubens allein würde also die Wissenschaft auf das Gebiet des Uebernatürlichen verzichten, sondern auch, und weit mehr zu Gunsten des Aberglaubens; wie nicht minder zu Gunsten des Unglaubens. Hat aber der Aberglaube freien Spielraum, dann wird er bald in der Art um sich greifen, daß er das Gebiet der historischen und der Naturforschung in Anspruch nimmt und diese Wissenschaften bedroht, angreift und beschränkt. Denn es ist ja eben das Eigenthümliche des Aberglaubens, daß er das Uebernatürliche in das bloß Natürliche

gleichsam versetzt, in rein natürlichen Ursachen und Wirkungen übernatürliche erblickt, und eben deßwegen sie dem Gebiet der natürlichen Forschung und Wissenschaft zu entziehen strebt. Um so mehr ist das zu befürchten und um so gefährlicher ist dieser Conflict, da ohne Wissenschaft der Glaube und noch weit eher der Aberglaube übergeht in Fanatismus, und in die stürmische Abwehr und Verfolgungssucht die diesem eigenthümlich ist. Fanatismus nämlich entsteht überall leicht, wo der Glaube zwar fest und stark, aber noch ohne weitere Begründung vorhanden ist, welche die Wissenschaft gewährt. Wer der Verneinung seines Glaubens und den Angriffen auf denselben keine Gründe entgegenzustellen weiß, der wird in Fanatismus entbrennen gegen alle Andersdenkenden und in Ermanglung rationeller Mittel zu äußern Vertheidigungsmitteln und Gewaltsamkeiten seine Zuflucht nehmen. Fanatismus ist in dieser Beziehung, ich möchte sagen, der aufgeregte Selbsterhaltungsinstinct des Glaubens, dessen Gewaltsamkeit die Stärke von Glaubensgründen ersetzen soll.

Um sich also vor den Folgen des Fanatismus zu schützen, und dadurch ihre eigene Existenz zu sichern, darf die Wissenschaft den religiösen Glauben nicht sich selbst gänzlich überlassen, sondern muß auch ihn mit seinem Inhalt in das Bereich wissenschaftlicher Forschung und Würdigung aufnehmen. Die Wissenschaft vor allem dämpft den Fanatismus und ermöglicht und sichert wahre Toleranz — ohne daß sie damit aufhört, zugleich eine sittliche That zu seyn und vom sittlichen Streben wesentlich mitbedingt zu werden. Wer seinen Glauben durch Gründe befestigt hat und gesichert weiß, der entbrennt nicht gleich in Natur-Instinct des Fanatismus aus Furcht ihn zu verlieren, wenn eine andere Ueberzeugung ihm entgegen tritt. Er hat andere Mittel als Leidenschaft und Gewaltthätigkeit, um sich in seiner Ueberzeugung zu schützen — Erkenntniß nämlich und Gründe. Und diese befähigen ihn, Andere mit ihrer abweichenden Ueberzeugung neben sich zu dulden, ohne für seine eigene Ueberzeugung Gefahr zu befürchten oder darin wankend zu

werden, weil er sie durch Einsicht, durch Erkennen gesichert weiß. Soll wahre Toleranz zur Herrschaft kommen, d. h. Duldung ohne Gleichgültigkeit in Betreff der eigenen, tieferen Weltanschauung, die stets den Glauben in sich bergen muß bei allem Wissen, dann darf der Glaube nicht ausgeschlossen werden aus dem Gebiet wissenschaftlicher Forschung; denn die Toleranz ohne Indifferentismus wird um so mehr ermöglicht werden und gedeihen, je größer die Fortschritte der Wissenschaft werden. Und auch hieraus mag erhellen, welch schlimmen Dienst diejenigen wissenschaftlichen Forscher dem Glauben und der Wissenschaft und damit der Menschheit überhaupt erweisen, welche entweder aus Stolz oder aus Verzagtheit auf alle wissenschaftliche Forschung in Betreff Gottes und des Uebernatürlichen verzichten und alle Bestrebungen in dieser Beziehung verachten oder ignoriren — also die Metaphysik für unnütz oder vergeblich erachten. Das hieße nichts anders als dem Aberglauben freien Spielraum gewähren, hieße nichts anders als den Fanatismus legitimiren, weil man dem Glauben keine andern Mittel des Selbstschutzes gewähren wollte.

Aber noch in anderer Beziehung wäre die Wissenschaft selbst beeinträchtigt, wollte man durchaus auf alle metaphysische Forschung verzichten. Praktisch nämlich und historisch ist bekanntlich das Problem der Metaphysik bei allen Völkern und zu allen Zeiten gelöst durch den religiösen Glauben. Nie hat die Menschheit und hat ein Volk ohne ihn existirt, und er hat sich stets und überall als die höchste Macht, als das eigentliche Lebensprincip der Völker bewährt; so zwar, daß jedes Volk nur so lange blühte und kräftig war, als der ihm eigene und eigenthümlich modificirte religiöse Glaube blühte und wirkte. Sobald dieser erlosch, erlosch auch die innere Kraft und das Leben der Völker. Der religiöse Glaube war gleichsam die Wurzel durch die jedes Volk mit dem Reich des Uebernatürlichen in Verbindung stand, in ihm wurzelte, aus ihm Nahrung und höhere Kraft zur historischen, und damit auch natürlichen Geltung sog. Sobald der Glaube schwand, also die Wurzel

abstand, durch welche es mit dem Uebernatürlichen im Zusammenhang war, verschwand auch Leben und historische Kraft des Volkes; es löste sich auf und verschwand in andern Völkern, wie der menschliche Leib, sobald die Seele oder der Geist ihn nicht mehr belebt, in seine elementaren Bestandtheile zerfällt, die sich ins allgemeine Naturleben verlieren und zu neuen Bildungen verwerthet werden. Und wie die Erde nicht mehr als solche bestehen könnte, wenn sie aus ihrem Verbande mit dem Universum losgerissen würde, sondern zerfahren, zerstieben müßte, wenn das Gesetz der Anziehung nicht mehr wirkte, so tritt auch bei den Völkern, in denen der religiöse Glaube erstorben, das Band, das sie an das Unsichtbare, Göttliche befestigt, zerrissen ist, alsbald Auflösung ein. Es folgt ein Zerfahren des Ganzen in seine einzelnen Theile; die Individualität und damit die Selbstsucht tritt übermächtig hervor, die Lust zur Aufopferung im Zusammenwirken in gegenseitiger Dienstleistung ist verschwunden, jeder ist nur auf das Eigene bedacht und darum der Untergang des Ganzen unvermeidlich. Wo aber der religiöse Geist, der Glaube an Uebernatürliches, Göttliches — um allgemein zu reden — ein Volk und jeden Einzelnen lebendig durchdringt, da finden wir auch die größte Tüchtigkeit sogar für irdisches Wirken und Gedeihen, finden Aufopferungsfähigkeit und Zusammenhalt der Einzelnen zu einem Ganzen. Wir sehen sonach, wie selbst das Reich des Irdischen, Historischen am besten und sichersten sich gründet auf das Reich des Ueberirdischen, mit dem die Menschen und die Völker durch den religiösen Glauben in Zusammenhang stehen, auf das sie sich wie auf ein festes Fundament stützen und gründen, wie die Erde und Alles, was sie enthält, gegründet ist auf den festen, zusammengreifenden und haltenden Himmelsbau, auf das Firmament wie auf einen unerschütterlichen Fels. Solch ein Firmament für die Geschichte der Menschheit ist das Uebernatürliche und Gott, und der Glaube an ihn vermittelt den Zusammenhang mit ihm.

Wenn demnach das religiöse Bewußtseyn eine so allgemeine

Thatsache in der Menschheit ist, und als eine so große und entscheidende Macht sich stets in der Geschichte der Völker bewährt hat, so kann die Wissenschaft unmöglich sie geradezu ignoriren oder aus dem Umkreis ihrer Erforschungsgegenstände ausschließen. Weder die Geschichtsforschung kann dieß, wenn sie anders die Geschichte verstehen will, noch selbst die Naturwissenschaft, soweit sie die menschliche Natur selbst zum Gegenstand ihrer Forschung wählt; denn jedenfalls wäre die Religion wenigstens eine Bethätigung der menschlichen Natur, eine Offenbarung in ihr vorhandener Kräfte, welche Erforschung und Erklärung forderten. Wird aber einmal das religiöse Bewußtseyn in seiner Bedeutung, in seinem Grund und Wesen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, dann ist es gar nicht anders möglich als daß auch der Inhalt dieses religiösen Bewußtseyns, Gott nämlich, als Object der Wissenschaft betrachtet wird, weil ohne dieß das religiöse Bewußtseyn als historische und natürliche Thatsache der Menschheit, nothwendig unverstanden bleibt. Und damit ist metaphysische Forschung als nothwendig dargethan, als nothwendig im Interesse der Wissenschaft der Natur und Geschichte selbst.

Als nothwendige, von dem menschlichen Geiste geforderte Ergänzung für alle sogenannten empirischen oder positiven Wissenschaften erweisen sich endlich auch die verschiedenen peripherischen Disciplinen der Philosophie, die sich auf die Metaphysik gründen. Allerdings haben die exacten und historischen Wissenschaften in unserer Zeit außerordentliche Forschrittte gemacht, aber für sich allein vermögen sie weder je den Gegenstand ihrer Forschung zu erschöpfen, noch den menschlichen Geist zu befriedigen. Diese Wissenschaften gelangen zuletzt an einen Punkt, über den sie nicht mehr hinauszugehen vermögen, kommen an ein Gebiet, in das sie nicht eindringen können, obwohl ihre Erkenntnißobjecte sich da hinein verlaufen, da ihre letzten Gründe und Anfänge sich hinein verlieren. Der Naturwissenschaft z. B. steht nicht bloß der Verstand still vor dem unendlich Großen und unendlich Kleinen, sondern auch da,

wo es sich um Grund und Ursprung des Ganzen handelt. Ja im Grunde genommen sogar vor dem Seyn und Wesen der materiellen Stoffe und Gebilde selbst. Sie erkennt nur das Daseyn, die Veränderungen und deren Gesetze. Aber das menschliche Denken so wenig als das menschliche Gemüth beruhigt sich dabei, und mag daran Genüge finden. Was hilft es auch, wenn wir in dem beschränkten Kreise des sinnlichen Daseyns, der uns zugänglich ist, noch so genau Alles messen, wägen und zählen, noch so sehr Alles oder wenigstens sehr vieles zu verwerthen wissen, zum materiellen Wohlseyn und Gedeihen — wenn uns aus dieser Umschlossenheit des sinnlichen Daseyns gar kein Blick gegönnt wird hinaus über seine Enge, die der Geist gerade der edelsten Menschen drückend fühlt, und eine unvertilgbare Sehnsucht in jeder Menschenbrust zu überwinden verlangt? Die Naturforschung also, mag sie auch noch so große Resultate gewinnen, welche die Natur in den Dienst des Menschen zwingen und dem Leben desselben neue Vortheile, Reichthümer und Genüsse gewähren, sie wird durch all dieß der Menschheit kein sicheres, dauerndes Glück erringen können, da sie durch dasselbe doch den tieferen Sinn, die höhere Sehnsucht der Menschenseele nicht befriedigen, wenn auch eine Zeitlang in Betäubung versetzen kann. So wenig der religiöse Glaube durch allen Fortschritt der Naturforschung je überflüssig und beseitigt werden kann, so wenig auch die metaphysische Wissenschaft, die demselben höheren Bedürfniß des Menschengeistes entgegen kommt und Genugthuung zu gewähren sucht. Setzen wir den Fall, es seyen mehrere Menschen in einem dunklen Gewölbe eingeschlossen, in dem sie zwar Alles betasten, heben und zählen könnten, doch aber rings begränzt und von Finsterniß umgeben wären, und zwar so, daß eine, wenn auch schmale, Oeffnung nach Oben den Aufblick zum blauen und sonnigen Himmel gestattete; wir dürfen überzeugt seyn, daß diese Aussicht ihnen das Beglückendste, Erfreulichste seyn würde, so beschränkt sie auch wäre. Und würde ihnen die Wahl geboten zwischen reichlicher Versorgung mit allen

Lebensbedürfnissen, jedoch mit Verlust jenes Ausblickes zum freien Himmel, und andererseits kärglicher Begabung mit Allem, was zum Genusse des Lebens gehört, wobei aber jene Oeffnung zum Himmelsblau nicht geschlossen würde — sicher würden sie das Letztere wählen. Und nur die Blinden, wenn deren unter ihnen wären, würden nicht begreifen, warum man nicht lieber das Erstere gewählt. Solchen Menschen und solchem Zustand gleicht das menschliche Daseyn überhaupt in seiner Eingeschränktheit in die Enge der sinnlichen Welt; jener Aufblick zum reinen Himmel aber gleicht dem Blick in das Uebersinnliche, zu dem Göttlichen durch den religiösen Glauben und durch das metaphysische Wissen. Und wer die Blinden sind, ist leicht zu erfahren! Doch wollen wir mit diesem Gleichniß keineswegs geradezu jener weit verbreiteten Ansicht huldigen, die den menschlichen Leib nur als Kerker der Seele betrachtet.

Wie von Seite mancher Natur- und Geschichtsforscher der Metaphysik Möglichkeit und Berechtigung abgesprochen wird, so geschieht dieß auch von Seite mancher religiös Gläubigen. Es gibt deren, die behaupten, in Bezug auf Gott und das Reich des Uebernatürlichen sey nur Glauben möglich und berechtigt, nicht aber Erkennen und Wissen, denn Alles, was sich auf Gott und übersinnliches Daseyn bezieht, könne dem Menschen nur durch Offenbarung zur Kunde gelangen, nicht durch eigenes Forschen, nicht durch eigene Kräfte. Alle unsere Aufschlüsse also über Gott und sein Reich verdanken wir nur einer Offenbarung, die uns durch Tradition zukommt und die wir durch das Wort vernehmen und durch den Glauben uns aneignen. Eine Wissenschaft also, in welcher der Menschengeist durch eigene Forschung eine Erkenntniß und Gewißheit über Gott und Uebersinnliches zu erreichen strebt, wäre hiernach unmöglich und unberechtigt.

Allein diese Ansicht läßt sich weder historisch noch psychologisch rechtfertigen und begründen, und leidet überhaupt an innerer Unmöglichkeit. Soll dem Menschengeiste wenigstens ein Aufnehmen

der Offenbarung, die ihm in der Tradition zukommt, möglich seyn, so muß auch ein Verstehen derselben statt finden; dieses aber ist nur möglich durch Denken und Erkennen. Also muß die menschliche Vernunft doch mehr zu leisten vermögen als bloß das Aufnehmen des Geoffenbarten. Würde aber ein solches Verstehen nicht stattfinden, so hätte auch das Aufnehmen keinen Werth und keine Bedeutung, der Menschengeist wäre ein unbewußtes, verstandloses Gefäß oder eine todte leere Tafel, die beschrieben würde und sich rein passiv verhielte. Oder wenn doch ein Verstehen zu Stande käme im Menschen, so müßte dabei Gott selbst wirksam seyn; der dem Menschen sich Offenbarende müßte zugleich der im Menschen seine Offenbarung Verstehende seyn. Da ginge aber das Ganze den Menschen nichts an, er wäre nur der Ort oder Schauplatz dieser Vorgänge, die ihm eigentlich fremd blieben. Soll also ein wirkliches Aufnehmen und Glauben der Offenbarung möglich seyn, so muß der Menschengeist sich selbst bethätigen dabei, muß glaubend denken und prüfen und verstehen, sonst ist es nur ein bewußtloser, blinder Act, der keine Bedeutung haben kann. Würde bei dem Aufnehmen des Glaubens- oder Offenbarungsinhaltes nicht auch ein Prüfen und Urtheilen stattfinden, dann könnte auch gar kein Unterschied gemacht werden zwischen wahrer und falscher Offenbarung und deren Tradition; jede wirkliche oder vermeintliche Offenbarung und Tradition würde aufgenommen werden, die gerade in den Weg käme. Der Glaube wäre zwar nothwendig, aber der specifische Inhalt des Glaubens wäre ganz vom Zufalle abhängig; und der einmal angenommene Glaubensinhalt könnte auch nicht wieder beseitigt oder verworfen werden, weil die Kraft des Denkens und Prüfens in dieser Beziehung fehlte. Wie da noch eine subjective Gewißheit und eigentliche Ueberzeugung des Glaubens möglich wäre, ist gleichfalls nicht abzusehen, da der subjective Geist nichts weiter vermögen soll als aufnehmen, nicht aber es auch durch Denken und Prüfen in sich soll befestigen können. Wollte man sich aber die Schwierigkeit

so lösen, daß man behauptete, Gott selbst wirke allein die Glaubensüberzeugung, dann könnte entweder nur im Christenthum, als der wahren Religion, feste, dauernde Glaubensüberzeugung entstehen, oder die feste Ueberzeugung, die auch bei Andersglaubenden vorkommt, wäre auch Werk Gottes, was wiederum die Vertheidiger dieses Traditionalismus nicht zugeben wollen.

Ueberhaupt, wäre diese Ansicht richtig, dann würde in Bezug auf das höhere Leben der Menschen völliger Fatalismus oder Prädestination anzunehmen seyn, da man nur erwarten könnte, was in Bezug auf Glaubensüberzeugung geschieht, ohne selbst irgend dabei wirken, prüfen und denken zu können. Ist aber das nicht der Fall, kann und muß menschliches Denken und Urtheilen sich auch bei dem Aufnehmen einer Offenbarung und beim Glauben bethätigen, dann ist damit auch schon jene Denk- und Erkenntnißkraft zugestanden, welche die Grundlage und Fähigkeit wissenschaftlicher Forschung und Erkenntniß auch in Betreff der übernatürlichen Wahrheiten bildet.

Uebrigens ist der Traditionalismus, wie er in neuerer Zeit namentlich durch Bonald seine Ausbildung gefunden, historisch und psychologisch, wie gesagt, gänzlich unhaltbar. Die Erkenntniß soll dem Menschen nur durch das Wort zukommen, das aus dem Schatz der Tradition genommen wird; das Wort, meint er, sey daher vor dem Gedanken, und durch dasselbe werde erst das Denken möglich. Daher ist ihm das Wort, die Sprache, göttlich geoffenbart, um die Menschheit zum Denken und Erkennen zu bringen. Allein zum Denken sind keineswegs immer Worte nothwendig; man kann die Gegenstände selbst denken, wenigstens sich innerlich vorstellen, ohne daß man Worte und Namen dafür hat. Bewußtseyn, innere Erfahrung und Gefühl ist geistige Thätigkeit, zu der man nicht nothwendiger Weise der Worte bedarf, und die sich vom eigentlichen Denken und Erkennen nicht durch eine streng gezogene Gränze scheiden läßt. Nicht Alles, dessen wir uns innerlich bewußt werden, was wir innerlich erfahren und schauen,

können wir stets in angemessenen Worten ausdrücken; es bleibt so zu sagen ein ungeprägtes Metall der Erkenntnißthätigkeit zurück, das nicht in die kleinere Münze der Worte und Sätze ausgeprägt werden kann. Die Menschheit birgt einen weit höheren geistigen Fond in sich, als in Worten ausgedrückt, gegeben und überliefert wird. Es gibt also nicht so viele Gedanken nur und nur so viel Gedankengehalt, als es Worte gibt, sondern mehr, und es braucht also nicht ein bestimmtes geistiges Capital nur in der Sprache von Geschlecht zu Geschlecht äußerlich forttradirt zu werden. Die Denkthätigkeit wird weder erst mit den Worten gegeben, noch auch wird sie in den Worten erschöpft, wenn auch allerdings richtig ist, daß ganz klare und bestimmte Gedanken, besonders insofern sie mittheilsam seyn sollen, erst durch den sprachlichen Ausdruck ermöglicht und gestaltet werden.

Auch die Natur des Wortes selbst stimmt mit dieser traditionalistischen Ansicht keineswegs überein. Das Wort ist weder der Gedanke, noch ist es die Sache selbst. Es ist ein Aequivalent oder auch Symbol für die bezeichnete Sache, und insofern an sich ein leeres Mittel, das erst Bedeutung erhält durch das Denken. Durch das Wort allein kann darum eigentlich gar nichts erkannt werden, wenn nicht die damit bezeichnete Sache schon durch Anschauung, Erfahrung, äußere oder innere, oder durch irgendwie vermittelte Erklärung dem Bewußtseyn gegenwärtig ist, und dadurch den Sinn, die Bedeutung davon erschließt. Ohne dieß bleibt das Wort leer und unverstanden, wie z. B. dem Blinden die Worte, welche die verschiedenen Farben bedeuten, unverstanden bleiben. Andererseits ist auch das Denken nothwendig, um dem Worte, das vernommen wird, Sinn zu geben. Der Gedankenlose oder Nichtdenkende wird durch das Wort allein keinen Gedanken erhalten. Auch insofern also kommt der Gedanke nicht vom Worte, sondern wird von Innen heraus producirt, wird vom Denkenden hervorgebracht. Das Wort ist also nicht das Erste in der Denkthätigkeit; sondern vor dem Worte sind einerseits die Dinge dem Geiste

durch Wahrnehmung und Vorstellung schon gegenwärtig, oder sie müssen wenigstens gleichzeitig mit dem Worte gegeben seyn; (daher man beim Sprechenlernen nicht Worte und Namen auswendig lernt, sondern die Dinge wahrnimmt oder zeigt und sie benennt). Andererseits ist auch Denken schon da vor dem Sprechen, daher Kinder Manches wollen, meinen und denken, wofür sie noch keine Worte finden, um es bestimmt auszudrücken; oder das Denken muß wenigstens gleichzeitig mit dem Worte da seyn, weil es demselben erst Sinn, Geist und Leben gewähren kann und muß.

Die Geschichte endlich, die geistige Entwicklung der Menschheit und der Fortschritt der Wissenschaft in den verschiedenen Gebieten, insbesondere auch im religiösen, zeugt gegen diese Ansicht. Wäre sie unbedingt richtig, dann könnte höchstens ein Verfall des geistigen Lebens und eine Verminderung des geistigen Besitzes oder Traditionsgutes der Menschheit eintreten, aber nie eine Verbesserung, eine Erweiterung dieses Besitzthums durch eigene Anstrengung hervorragender Geister. Wie falsch dieß in Betreff aller übrigen Gebiete menschlichen Denkens, Forschens und Wissens ist, ist ohnehin klar, und ist thatsächlich genug widerlegt, — und diese traditionalistische Ansicht selbst hätte ja, insofern sie neu seyn will, gar nicht entstehen können, wenn sie unbedingte Wahrheit enthielte. Aber auch auf religiösem Gebiet ist es unrichtig. Auch hier gab es in Betreff der Erkenntniß schöpferische, geniale Geister, die den geistigen Besitz der Menschheit durch ihr Denken und Forschen vermehrten, die neue Combinationen schon bekannter und gewisser Sätze und Wahrheiten vornahmen, neue Folgerungen, neue Urtheile gewannen und begründeten, und dadurch neue Erkenntnisse und Einsichten gewährten. Das Alles wäre unmöglich, wäre die fragliche traditionalistische Ansicht unbedingt wahr. Will man aber die Nothwendigkeit des Wortes, die Belehrung und Ueberlieferung beschränken auf die Anregung der denkenden und erkennenden Kraft des Geistes, der dann auch selbständig weiter zu forschen vermöchte, so ist damit allerdings etwas Richtiges behauptet, wie

wir in der Folge zu zeigen gedenken. Allein es wäre damit auch das eigentlich Charakteristische der traditionalistischen Ansicht, die eigentliche Worttheorie und der Buchstabendienst, schon aufgegeben und als unhaltbar und unrichtig anerkannt, da man in diesem Falle der Vernunft die Fähigkeit und das Recht selbständiger Forschung nicht mehr absprechen, also auch die Möglichkeit einer Metaphysik als selbständiger, selbstgeschaffener Vernunftwissenschaft über Gott und das Uebersinnliche nicht mehr in Abrede stellen könnte.

Was diejenigen betrifft, die wirklich eine Forschung und Wissenschaft in Betreff Gottes und des Wesens, Grundes und Zieles aller Dinge zugestehen, so stimmen sie zwar, wie es auch nicht anders seyn kann, insgesammt darin überein, daß diese Wissenschaft Product des menschlichen Geistes selbst sey; in der näheren Bestimmung aber der Art und Weise, der Bedingungen und Voraussetzungen dieser Erkenntniß und Wissenschaft, weichen sie selbst wieder gar sehr von einander ab. Die Einen lassen den menschlichen Geist (Vernunft) diese Erkenntniß Gottes gewinnen dadurch, daß er die Natur mit ihren Erscheinungen, Producten und Einrichtungen betrachtet und erforscht, und durch Betrachtung des Seyns und der Ordnung derselben auf Gott als den Urheber von beiden schließt. Der Geist schafft sich also die Metaphysik, die Erkenntniß Gottes und des Uebersinnlichen, indem er ausgeht von der Natur und ihrer Erkenntniß; er will aus der Physik die Metaphysik gewinnen.

Andere wollen durch den Geist (Vernunft) unmittelbar, aus angeborener Kraft, Gott erkennen, innerlich wissen oder schauen. Sie wollen nicht durch Vermittlung der Natur Erkenntniß vom Daseyn und Wesen Gottes erlangen, sondern durch unmittelbare Gemüthsfühlung ein unmittelbares Gottesbewußtseyn haben, oder auch durch innere, intellectuelle Schauung Seyn und Wesen Gottes erkennen; oder auch diese Erkenntniß mittelst der Grundkategorien, als des apriorischen Besitzes des Geistes, sich schaffen in Begriffs-

operationen — also auch a priori construiren, aber durch eine Verstandesoperation, die man vorzugsweise philosophische Speculation genannt hat.

Noch Andere wollen auch durch den Geist allein, ohne ihm die Natur gleichsam als Erkenntnißstoff oder Nahrung hinzustellen, sondern eigentlich durch das Selbstbewußtseyn zur Erkenntniß Gottes kommen, metaphysische Wissenschaft gründen. Jedoch wollen sie diese nicht eigentlich unmittelbar aus dem Innern des Geistes selbst durch bloße Thätigkeit, Schauung oder Construction gewinnen, sondern so, daß sie das Selbstbewußtseyn als Gegenstand der Forschung betrachten, und von der Art und Thatsächlichkeit und Entstehungsbedingung desselben in nothwendiger Gedankenfolge zurückschließen wollen auf einen Urheber desselben, der zugleich absolut und selbst auch selbstbewußt seyn müßte.

Wir haben diese verschiedenen Ansichten und Versuche in Betreff der metaphysischen Erkenntniß näher zu betrachten und zu prüfen, um zu erkennen, ob und was Wahres daran ist; ob und in wie weit sie zum Zwecke führen, und was an ihnen sich als mangelhaft und unmöglich erweist. Daran wird sich dann unser eigener Versuch schließen, eine Metaphysik zu gründen, welche die Mängel der bisherigen Versuche zu vermeiden, ihr Wahres in sich aufzunehmen und den Ansprüchen und Bedürfnissen der Gegenwart Genüge zu leisten sich zum Ziele setzt.

II.

Die naturalistisch-rationale (objective) Metaphysik.

Von Beginn der abendländischen Philosophie an ging ihr Streben dahin, Grund und Wesen der Dinge zu erkennen durch eigenes Denken und Forschen des menschlichen Geistes. Freilich ward anfangs diese Aufgabe ziemlich äußerlich aufgefaßt und angestrebt. Die Ionische Philosophie suchte den letzten Grund und das Wesen des Kosmos in Einem der sogenannten Elemente, durch dessen Wirksamkeit alles Andere geworden sey, d. h. gestaltet wurde. Doch ward bald diese Stufe der philosophischen Thätigkeit überwunden und ihre Aufgabe viel höher, ihr Streben viel geistiger gestaltet. Den Eleaten schon war Grund und Wesen der Dinge das Unsinnliche, Unveränderliche, das allen Veränderungen zu Grunde liege und als das Beharrende, wahrhaft Seyende in denselben sich verhalte. Ein starrer, unlebendiger Begriff freilich (der des allgemeinen, abstracten Seyns) ward hier noch als Grund und Wesen angenommen, mit dem wenig noch auszurichten war, mit dem aber doch die bloß naturalistische Weltbetrachtung bereits überwunden und ein höheres Bedürfniß des Geistes befriedigt war. Und da andererseits auch der Begriff des Werdens zur Beachtung und Geltung kam, und dadurch wenigstens dieß zum Bewußtseyn gebracht wurde, daß der Grund des Kosmos nicht ein starrer Begriff seyn könne, sondern Bewegungs- und Werdeprincip seyn müsse bei aller sonstigen Unveränderlichkeit — so konnte endlich ein verständiger, denkender Urgrund der Welt (νοῦς) angenommen werden, den man mindestens als lebendigen, nicht mehr als

starren Begriff des Seyns und Werdens fassen konnte. Platon, auf der Grundlage dieser Forschungen und Resultate fortbauend, und durch Sokrates auf Erforschung von Grund und Wesen auch des sittlichen Lebens hingeleitet, gewann den Gedanken einer hinter und über der Welt der sinnlichen Erscheinungen liegenden höheren Welt, nämlich der Ideenwelt. Ein gegliedertes höheres Abbild der wirklichen Welt war dieß allerdings nur, aber doch wenigstens nicht mehr der vereinerleiende, starre Seynsbegriff der Eleaten. Zudem ist von ihm die Erkenntniß eines denkenden und wollenden Welturhebers höher ausgebildet, wenn auch mit einer überirdischen Ideenwelt noch nicht in lebendige Beziehung gebracht worden. Aristoteles endlich, wenn auch von der Sublimität der Platonischen Ideen Einiges aufgebend, hat sie dagegen lebendig zu machen gewußt, indem er sie als die in den Dingen wirkenden Principe und Formen aufgefaßt, deren Wesen in den Begriffen ausgesprochen wird; die daher in der That lebendige Wesensbegriffe sind. Zudem hat er, auch darin über Platon hinausstrebend, diese wirkenden Principe — die in den Dingen vorhandenen Ideen oder lebendigen Wesensbegriffe mit dem Urgrunde des Seyns in Verbindung, in reale Beziehung zu bringen gewußt, indem er denselben als ersten Beweger faßt, von dem also alle lebendigen Principe oder Formen Anfang, Kraft und Art empfangen, so daß sie durch diesen Urgrund existiren nicht mehr neben ihm, wie die Platonischen Ideen. Und nicht von Oben her sollte der Urgrund und erste Beweger erkannt werden, sondern eigentlich inductiv, von Unten her; d. h. vom Bewegten ausgehend, strebte die Aristotelische Metaphysik oder Theologie, den ersten Beweger oder Gott zu erkennen.

Die christlichen Schriftsteller und Lehrer der ersten Jahrhunderte setzten philosophische Forschungen dieser Art nicht eigentlich fort. Sie fanden keine Veranlassung, fühlten kein Bedürfniß mehr dazu, da sie sich im Besitz der vollen Wahrheit wußten durch die christliche Offenbarung und den Glauben daran. Aber sie benützten die philosophischen Werke der vorchristlichen Autoren vielfach in

ihren wissenschaftlichen, großentheils apologetischen Werken, und verwertheten dieselben zum Dienste für die christliche Wahrheit. Sie gaben — wenigstens großentheils — freimüthig zu, daß die heidnischen Philosophen viele und große Wahrheiten erkannt hatten, und dadurch Vorläufer Christi, und ihre Philosophie natürliche Vorbereitung für die christliche Offenbarung geworden, in ähnlicher Weise wie das Judenthum als übernatürliche Vorbereitung galt. Ja sie erblickten in der Philosophie des klassischen Alterthums die Spur der durch die Geschichte und die gesammte Geistesthätigkeit der Menschheit sich hindurchziehenden Wirksamkeit des göttlichen Logos selbst, ohne darum zu läugnen, daß die philosophischen Werke der griechischen und römischen Autoren Producte des menschlichen Denkens und Erkennens seyen. Sie selbst aber, die christlichen Autoren, setzten, wie bemerkt, die philosophischen Forschungen der vorchristlichen Philosophen nicht in der gleichen Weise fort, denn sie wollten nicht eine eigene Philosophie neben der christlichen Wissenschaft, sondern nur die Eine christliche Erkenntniß und Wissenschaft, die ihr theologisches und philosophisches Forschen zugleich enthielt, und neben welcher sie die heidnische, schon vollendete, in sich abgeschlossene Philosophie nur bestehen ließen, und sie theilweise, wie gesagt, benützten und in ihre Werke verarbeiteten.

Aehnliches geschah auch noch in den ersten Zeiten der mittelalterlichen Wissenschaft oder der Scholastik. Bei Anselm von Canterbury findet sich keine Philosophie neben der Theologie, wenigstens keine Metaphysik, sondern seine Werke wollen wahrhaft christliche Wissenschaft, und eigentlich Theologie und Philosophie zugleich seyn. In der That findet sich viel Platonischer Geist in seiner Wissenschaft, und viel Platonische Philosophie ist in sie aufgenommen, aber selbständig verarbeitet zur christlichen Wissenschaft. Unter Philosophie aber, wie sie damals neben die Theologie oder die christliche Wissenschaft gestellt ward, verstand man noch nichts Höheres als Logik und Dialektik. Ein großes System natürlicher Gotteserkenntniß durch sogenannte natürliche Vernunft, eine Meta-

physik strebte man nicht an, wenn auch innerhalb der christlichen Wissenschaft die kühnsten Versuche selbständiger Gottes-Erkenntniß gemacht wurden, wie ja gerade das sogenannte Anselm'sche oder ontologische Argument für das Daseyn Gottes es bezeugt. Anselm will sich bei diesem Denken mit seiner Vernunft nicht vor oder hinter das Christenthum, und nicht vor oder hinter die Bildung, die dem Geiste durch dasselbe geworden, zurückschrauben, sondern er will, wie er selbst gesteht, selbständig erkennen mit seinem christlich gebildeten Geiste. Sein Grundsatz credo ut intelligam gibt hiefür insbesondere Zeugniß.

In der Folge aber verstand man unter Philosophie nicht bloß Logik und Dialektik, und die Erkenntniß der irdischen natürlichen Dinge, sondern auch natürliche Erkenntniß des Uebernatürlichen, natürliche Gotteserkenntniß, natürliche Theologie sollte sie seyn. Schon von Hugo von St. Victor wird ihr ganz bestimmt auch diese Aufgabe vindicirt, und Abälard stellte ihr — wenigstens seinem Streben nach auch dieselbe, obwohl er sich eigentlich noch in der Schwebe hält zwischen der Anselm'schen Art des Forschens und der späteren philosophisch genannten Erkenntnißweise. Von da an gab es neben der positiven Theologie auch eine natürliche Theologie, als deren vollkommenster Ausdruck die Metaphysik des Aristoteles galt. Man nahm sie als Product der sogenannten natürlichen Vernunft oder Geisteskraft des Menschen, und sah in ihr den Beweis und das Maß, daß und wie viel der menschliche Geist durch natürliche Kraft und Naturbetrachtung, abgesehen von positiver göttlicher Offenbarung, zu erkennen vermöge. Von einer eigentlichen Fortbildung dieser natürlichen Theologie war indeß auch auf dem Höhepunkt der Scholastik, im dreizehnten Jahrhundert, nicht die Rede; sie galt als abgeschlossen und wurde nur erklärt, in manchen Punkten allenfalls dabei auch modificirt, besonders aber für die Ausbildung der positiven Theologie benützt und verwerthet. Sie galt daher als Magd der Theologie, und hatte nur noch die Aufgabe, ihr unterworfen zu seyn und zu dienen.

Im Grunde genommen gab es also in dieser Blüthezeit der Scholastik keine Philosophie als eigentliches Product und originales Werk der christlichen Geister, keine christliche Philosophie, sondern nur natürliche Theologie, repräsentirt durch des Aristoteles Metaphysik, neben der christlichen Theologie. Was an wirklich philosophischem Streben vorhanden war, ist in der positiven Theologie zu suchen; dieser war Herz und Gedanke gewidmet, dieser auch die selbständige Forscherkraft des Geistes, so weit sich eine solche noch bethätigte, geweiht.

Gleichwohl hielt man sehr daran fest, daß es auch eine Philosophie im Sinne von natürlicher Theologie oder Metaphysik gebe, die das enthalte, was der menschliche Geist aus eigenen Kräften von Gott und dem Uebernatürlichen zu erkennen vermöge, abgesehen von der Offenbarung. Diese Erkenntniß erstreckte sich z. B. nach des Thomas von Aquin Ansicht, nur auf einige Fundamental-Wahrheiten, z. B. daß Gott sey, daß er Einer sey und Aehnliches über Gott und die Geschöpfe, was durch natürliche Gründe (naturales rationes) bewiesen werden könne. Weiter aber reiche die Kraft der natürlichen Vernunft (lumen naturale rationis) nicht, sondern nun müsse die Offenbarung mit den specifisch-christlichen Lehren eintreten und weiter helfen. Ein natürliches Vermögen des Geistes in Bezug auf das Uebernatürliche ward also stets angenommen, und eine dem entsprechende natürliche, rationale Wissenschaft vom Göttlichen anerkannt neben der positiven Theologie, oder vielmehr unter dieser, da sie ihr untergeordnet und als dienende Magd betrachtet ward, während die positive Theologie als die Alles beherrschende, höchste Wissenschaft bezeichnet wurde und galt. Diese natürliche Theologie oder Metaphysik, vom Alterthum überkommen und bewahrt, aber unterworfen und zum Dienst verwendet, war es nun, die in der Zeit der sinkenden Scholastik mehr und mehr von ihrem Dienstverhältniß sich zu befreien strebte, je mehr sie geschmäht, je geringer sie von der positiven Theologie geachtet ward; und die sich endlich gänzlich lossagte

und selbständig hinstellte. Sie gestaltete sich zum selbstgenügsamen Rationalismus, der die Nothwendigkeit der Offenbarung in Abrede stellte, und sich nur auf die sogenannte natürliche Vernunft und deren freie Forschung stützte; sie ging ferner in den Sensualismus und Idealismus auseinander, und verwandelte sich in den Pantheismus, in seinen verschiedenen Formen und Modificationen.

Indessen ließen doch auch die Anhänger und Bewahrer der Scholastik ihre bisherige Dienerin nicht fahren, sondern behaupteten, so gut es ging, ihre Möglichkeit und Existenz fort und fort, aber auch ihre Unselbständigkeit, ihr Dienstverhältniß. Am nachhaltigsten geschah dieß von den Anhängern und Nachbetern des Thomas von Aquin trotz aller Ungunst der Zeiten, die theils von der Möglichkeit und Existenz, theils von einem Dienstverhältniß der Metaphysik nichts wissen wollten. Auch in der Gegenwart wird diese Ansicht von den christlichen, insbesondere von katholischen Theologen und Philosophen größtentheils festgehalten und vertheidigt. Die Philosophie, so weit sie Metaphysik ist, gilt ihnen als natürliche Theologie (Theologia rationalis oder naturalis), als Product der natürlichen Erkenntnißkraft (Vernunft) des menschlichen Geistes. Nicht als ob sie diese Erkenntniß rein aus sich nur herausspinnen oder a priori construiren könnte, sondern man gibt derselben noch die Natur hin, um aus ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit am Faden des Causalitätsgesetzes (oder auch durch Abstraction) auf Gott als den Urheber derselben in nothwendiger Gedankenfolge zu schließen. Ganz nach dem Vorbilde, in der Weise und nach der Methode des Aristoteles soll auch noch jetzt diese höchste natürliche Erkenntniß des menschlichen Geistes durch seine bloß natürlichen Kräfte — abgesehen von der Offenbarung — gewonnen werden; theils um dadurch der christlichen Theologie vorzuarbeiten, theils um überhaupt eine natürliche, rationelle Bestätigung für die Grundwahrheiten des Christenthums zu gewinnen. Frägt man, ob denn dieses Product der natürlichen (heidnischen?) Vernunft die gerade in unserer Zeit vielgeforderte christliche Philosophie sey und seyn könne, so

wird uns der Bescheid gegeben, daß das Vernünftig=Wahre auch christlich sey, die natürlichen Wahrheiten also auch christliche genannt werden können; daß dann diese natürliche Erkenntniß zur christlichen werde dadurch, daß sie in diese aufgenommen, von ihr vollkommener beleuchtet und aufgeklärt werde. Endlich soll dann diese natürliche Theologie vorzüglich dadurch christliche Philosophie werden, daß sie sich vollkommen der christlichen Theologie und Auctorität unterwerfe und ihr diene. Wir werden hierüber später weitere Erörterungen zu pflegen haben. Hier sey nur noch bemerkt, daß diese Ansicht in neuester Zeit vorzüglich in der zu neuer Geltung sich aufschwingenden und vordrängenden Thomistischen Schule vertreten und verbreitet wird mit der Prätension, einzig und allein wahre Philosophie zu seyn, die an die Stelle der modernen Philosophie, wie sie sich seit Cartesius entwickelt, zu treten, dieselbe zu verdrängen und als die wahre, einzig berechtigte Reform der Philosophie zu gelten habe. Und zwar soll diese Philosophie in der Weise zur Geltung kommen, wie sie Thomas von Aquin ausgebildet und in seinen Werken niedergelegt hat; wobei freilich schon das eigenthümlich ist, daß man die Philosophie des Thomas von Aquin zumeist aus seinen theologischen Schriften da und dort zusammen sammelt, und diese Fragmente zu einer Art theoretischer Philosophie zu verarbeiten sucht [1]).

In der That, wenn es für ein philosophisches System und für eine philosophische Methode nur auf das Alterthum ankäme und auf die Fülle von Auctoritäten, die demselben gehuldigt, um die Wahrheit und Berechtigung desselben zu entscheiden, dann müßte dieser Art Metaphysik sogleich die meiste oder einzige Berechtigung und Wahrheit zuerkannt werden. Auch an gewichtigen

[1]) Die vorzüglichste Vertretung und Verbreitung findet diese Ansicht in der Civiltà cattolica, dem literarischen Organ der Jesuiten. Die philosophischen Artikel von M. Liberatore (S. J.) sind durchgehends Extracte aus Thomas von Aquino.

Gründen scheint es dieser Ansicht nicht zu fehlen. Ist die menschliche Vernunft gottgegeben und ist sie ein Ebenbild Gottes, sollte sie da nicht die Fähigkeit haben, aus natürlicher Kraft Gott zu erkennen, wenn auch nicht unmittelbar, so doch durch Betrachtung der Natur, die ja doch als Werk Gottes den Schöpfer verkünden und offenbaren muß? Zudem scheint selbst die heilige Schrift diese Ansicht als die richtige zu bestätigen. Oefter wird ja zur Erkenntniß Gottes aufgefordert in ihr, und wird auf die Natur hingewiesen, als welche die Ehre und Herrlichkeit Gottes verkünde und zeige. Insbesondere wird nicht versäumt, jene berühmte Stelle des Apostels Paulus, Röm. I. 20. dafür anzuführen, in der ausgesprochen ist, daß das Unsichtbare von Gott von dem Geschöpf durch das, was geschaffen ist, geschaut und erkannt werde, nämlich seine ewige Macht und Gottheit [2]).

Unter diesen Umständen werden wir dieser Auffassung der Philosophie zwar nicht ohne Weiteres unsere Zustimmung zu geben uns verpflichtet fühlen — denn in philosophischen Angelegenheiten gelten nicht Verjährung, Gewohnheit und Auctoritäten, sondern nur Gründe; aber wir werden auch nicht das Recht haben, ohne genaue und umsichtige Prüfung und ohne gewichtige Gründe ihr entgegen zu treten und eine andere Auffassung und Methode der Philosophie in Vorschlag und Anwendung zu bringen.

Indem wir uns nun zu dieser Prüfung wenden, haben wir zuerst die Annahme einer sogenannten natürlichen, reinen Vernunft

---

[2]) Besonders klar und umfassend ist diese Auffassung der Philosophie und ihrer Methode durchgeführt in dem Werke des Jesuiten Chastel: De la valeur de la raison humaine. Paris 1854. Polemisch gegen Bonald und seinen Traditionalismus. Das Werk kann um so mehr als ächter Ausdruck der modernen Scholastik in der Philosophie, deren Hauptvertreter die Jesuiten sind, gelten, da es unter der Aufschrift: „Approbations Romaines“ die Zustimmung zweier anderer angesehener Mitglieder dieses Ordens, des P. Liberatore und P. Passaglia an der Stirne trägt.

(lumen naturalis rationis oder lumen rationale) in Anspruch zu nehmen, deren Produkt oder Werk die Metaphysik oder natürliche Theologie seyn soll. Es findet hier eine merkwürdige Verkennung der höheren Natur des Menschen, ihrer Thätigkeit und der Bedingungen, unter welchen diese nur möglich ist, statt, die bestimmend und verhängnißvoll für die Philosophie, und insbesondere für ihr Verhältniß zum Glauben und zur Theologie geworden ist. Man betrachtet die Philosophie, insofern sie Metaphystk ist, als Werk der natürlichen Kraft des Menschengeistes, als Werk der natürlichen Vernunft (ratio humana oder lumen naturalis rationis), ohne in Betracht zu ziehen, daß diese menschliche Vernunft als rein natürliche Kraft niemals thätig seyn könne, außer in Folge historischer Bildung — also genährt und gebildet durch den geistigen Inhalt der Geschichte, so daß die philosophische Erkenntniß niemals als reine Ausstrahlung des lumen naturale rationis betrachtet werden kann. Man nahm an, die sogenannte heidnische Philosophie sey bloß durch die natürlichen Kräfte des Menschen entstanden, und insbesondere sey die Aristotelische Metaphysik der vollkommenste Ausdruck dessen, was die natürliche Menschenvernunft aus sich selbst vermöge; darum galt auch Aristoteles den Scholastikern als der eigentliche Repräsentant der menschlichen Vernunft und ihrer Kraft und Wirksamkeit. Und darum ward er der Philosophus schlechtweg genannt, womit er als *die Philosophie*, die natürliche Vernunftwissenschaft, in Person bezeichnet ward.

Was die menschliche Vernunft vermöge durch und für sich selbst, brauchte darum eigentlich gar nicht mehr gesucht zu werden, es war schon gefunden und gegeben vor der christlichen Offenbarung im Platon und Aristoteles; man brauchte sie nur zu erlernen, zu verstehen und zum Dienste des Christenthums zu verwenden; wobei dann mittelst der christlichen Offenbarung einige Mängel daran ausgebessert, einige Lücken ausgefüllt werden konnten. Diese Anschauung ist auch noch bei den Vertretern der Scholastik in neuester Zeit die herrschende. Und selbst die moderne Philo-

sophie, so sehr sie sich sonst von der Scholastik unterscheidet und sogar in schroffem Gegensatz zu ihr tritt, hat doch das noch mit ihr gemein, daß sie auch die Philosophie als Werk der sogenannten reinen, natürlichen Vernunft betrachtet, und darum stets nichts eifriger zu thun hat, als zuerst mit der ganzen Geschichte und ihrem Inhalt zu brechen, sich auf sich selbst, auf ihre bloß natürliche Kraft zu stellen, und so nun die philosophische Erkenntniß hervorzubringen. Die mannichfachen voraussetzungslosen Erkenntnißsysteme über Gott und Welt, und die verschiedensten Constructionen a priori der neueren Philosophie gingen daraus hervor. Systeme und Constructionen, die gegenwärtig all ihren Credit verloren haben, nur mehr als Producte der Selbsttäuschung vermeintlicher apriorischer Construction, oder geradezu als Phantasiegebilde gelten.

In der That kann weder die Vernunft sich selbst aus dem historischen Zusammenhange des geistigen Lebens herausstellen, um nur ihre eigene, ursprüngliche Kraft zu erproben; noch vermöchte sie etwas, wenn sie sich wirklich so isoliren könnte. Sie kann sich nicht herausstellen, weil sie nicht gewaltsam alles Gelernte wieder vergessen und von sich abthun kann; und könnte sie auch dieses, die Kraftübung, die formelle Bildung und eine von ihr ausgehende im Verborgenen und vielleicht Unbewußten des Selbst wirkende Richtung vermöchte sie nicht ungeschehen zu machen. Könnte sie sich aber isoliren, und vermöchte sie selbst die gewonnene Kraftbildung abzuthun, also der formalen und materiellen bisherigen Bildung sich wieder zu entäußern, um sich nur mit ganz natürlicher Kraft auf den Isolirschemel zu setzen, so würde sie eben in diesem Zustande gar nichts vermögen; würde kaum ein gewöhnliches Menschenbewußtseyn haben, geschweige denn ein metaphysisches System aufstellen können.

Doch den Scholastikern, wie gesagt, galt vorzugsweise die Aristotelische Philosophie als Werk der bloß natürlichen Kraft des menschlichen Geistes, und als bester, adäquater Ausdruck dessen,

was dieser für sich selbst — ohne göttliche Offenbarung — vermöge. Sie vergaßen dabei oder brachten es wenigstens bei der Bestimmung des Begriffs und Wesens der Philosophie nicht in Anschlag, daß Aristoteles und die übrigen Philosophen des Alterthums ihre Philosophie auch nicht aus sich selbst, wie aus einer Quelle geschöpft, und auch nicht bloß im Verkehr mit der Natur gelebt haben, um nur aus ihr ein metaphysisches Erkennen zu gewinnen, sondern daß sie auch geschichtlich gebildet waren, den Strom der Tradition auf sich einwirken ließen, den religiösen Glauben kannten und aus der bisher gewonnenen Bildung schöpften. Aristoteles deutet ja dieses alles sogar ausdrücklich an, und Platon macht von religiösen Lehren und Mythen reichlichen Gebrauch. Diese Philosophie war also nicht Resultat und Product der Forschungen der natürlichen Vernunft und des Verkehrs derselben bloß mit der Natur, sondern vielmehr der historisch gebildeten Vernunft und des Verkehrs derselben auch mit dem Inhalt des historischen Bewußtseyns der Menschheit. Sie kann also auch nicht als der wahre adäquate Ausdruck dessen betrachtet werden, was die menschliche Vernunft, isolirt und atomistisch gefaßt, aus eigenen Kräften vermöge, sondern nur als Ausdruck dessen, was die historisch gebildete Vernunft in damaliger Zeit und unter damaligen Verhältnissen vermochte.

Wollte man dagegen einwenden, daß ja das historische Bewußtseyn oder die Tradition, durch die Aristoteles und die übrigen Philosophen des Alterthums gebildet werden und aus der sie schöpfen konnten, das Product natürlicher Kraft und Thätigkeit des Menschengeistes war, daß also doch ihre Philosophie Werk der menschlichen Vernunft sey im Unterschied von göttlicher Offenbarung — so wäre damit fürs Erste schon zugestanden, daß sie Ausdruck historischer Bildung der Vernunft und Werk historischen Fortschrittes in der Erkenntniß sey; dann aber wäre damit auch ohne Begründung und Beweis in Abrede gestellt, daß in der allgemeinen (insbesondere religiösen) Tradition der Menschheit Reste ursprüng-

licher göttlicher Offenbarung sich erhalten und Stoff und Anregung für philosophische Forschung geboten haben. Und doch weiset selbst Aristoteles auf eine solche hin, die fragliche Tradition sagt es von sich aus, und die bedeutendsten Väter der christlichen Kirche haben in der heidnischen Philosophie das Wirken des göttlichen Logos anerkannt, und ohnehin an einer geschehenen Uroffenbarung, die im Heidenthum in Zersplitterung auseinandergegangen und mehr und mehr getrübt worden sey, festgehalten — und die Vertreter der in Frage stehenden scholastischen Metaphysik läugnen dieß wohl selbst durchaus nicht. Doch wie dem auch sey, wir haben dieß hier nicht zu untersuchen; jedenfalls ist gewiß, daß nur durch historische Einwirkung und Bildung die menschliche Vernunft im Stande war, eine Metaphysik, wie die des Aristoteles hervorzubringen, und daß sie demnach nicht als Werk der natürlichen Kraft der Vernunft zu betrachten sey, gewonnen durch bloße Naturbetrachtung von Seite derselben.

Würde sonderbarer Weise hiegegen bemerkt, daß wenigstens die Möglichkeit einer solchen Entstehung einer natürlichen Gottes-Erkenntniß, also eines metaphysischen Wissens zuzugestehen sey, wenn nur Gelegenheit dazu geboten würde, so wäre zu erwiedern, daß eine solche Möglichkeit jedenfalls thatsächlich unmöglich sey, und Gelegenheit hiezu gar nicht geboten werden könne unter den Verhältnissen, in denen die Menschheit sich einmal befindet. Wie soll der Mensch im bloßen Verkehr mit der Natur durch natürliche Kraft seines Geistes, wenn auch noch so allmählich, zur Gotteserkenntniß, etwa durch Schlußfolgerung auf einen allmächtigen Urheber derselben, gelangen, da er bei bloßem Verkehr mit der Natur ohne alle menschliche (historische) Einwirkung gar nicht einmal existiren kann? Man setze einen Säugling oder auch deren tausend in einer noch so günstigen Gegend aus, und überlasse sie sich selbst; sie werden alle tausend zu Grunde gehen, ohne menschliche Pflege und Nahrung sich selbst überlassen. Sie würden also nicht existiren, nicht leben können — und damit ist auch entschieden, daß sie nicht, weder einzeln noch gemeinsam, etwa durch gegenseitige An-

regung, zur natürlichen Erkenntniß Gottes kämen, oder Gott philosophisch zu erkennen vermöchten. Damit könnte eigentlich diese Frage als erledigt betrachtet werden, da man es mit einem unmöglichen, ganz nur imaginären Zustand zu thun hat, der niemals eintreten kann und, wie wenigstens die christlichen Vertheidiger dieser Ansicht zugeben, niemals vorhanden gewesen ist. Wir müssen aber doch noch dabei verweilen, da man, um diese Ansicht aufrecht zu erhalten und zu erklären, einen andern Fall fingirt, einen Fall, bei dem man sich nämlich die physische Möglichkeit des Existirens zuvor gesichert denkt.

Man fingirt Menschen, die in physischer Beziehung, in Bezug auf leibliches Leben von andern erhalten, und ebenso in vollen Verkehr mit der freien Natur gesetzt würden, nur aber durch Unterricht und Belehrung nichts erführen von Gott und den höheren Wahrheiten des Menschenbewußtseyns; diese, meint man, würden selbständig, früh oder spät durch Schlußfolgerung (ratiocinium) zur Gotteserkenntniß kommen. Allein fürs erste ist dieses selbst als Fiction ein unmöglicher Fall. Schon die leibliche Pflege des Kindes ist, als Ausdruck der Liebe, Sorgfalt, Klugheit u. s. w. zugleich eine geistige Einwirkung und Anregung in Bezug auf das Kind, und daher der Geist desselben schon bei der bloß leiblichen Pflege nicht mehr sich selbst überlassen, oder bloß in Verkehr mit der sinnlichen Natur. Denn auch von Seite des Kindes kann liebevolle, sinnige Pflege nicht bloß mit dem Leibe in Empfang genommen werden, sondern nothwendig auch der Geist, der ja doch Lebensprincip und Agens des Leibes ist, muß daran participiren, sey es auch noch ohne klares Bewußtseyn. Eine leibliche Pflege also selbst in frühester Jugend ohne mannichfache gemüthliche und geistige Anregung des Kindes ist nicht möglich, und auch da also historischer Einfluß nicht zu vermeiden. Durch das Gefühl, durch Auge und Ohr wird er aufgenommen von demselben, und wirkt fort im geheimnißvollen Grund der Seele, bis endlich als Resultat davon das klare, bestimmte Selbstbewußtseyn auf-

leuchtet, nachdem zuvor schon mannichfache Gefühle und dämmernde Denkbestrebungen die Seele bewegt haben. Schon dadurch also zeigt sich die factische Unmöglichkeit des gesetzten Falles. Doch betrachten wir ihn noch weiter. Wäre ein Kind oder deren eine Anzahl bis zu dem Alter auferzogen, wo bewußtes, klares Denken begonnen hat, so dürften sie, um sie ganz aus sich selbst und aus dem bloßen Verkehr mit der Natur, die Gotteserkenntniß rein rationell finden zu lassen, nie etwas von Gott und überirdischen Dingen hören, dürften nie auch Gebet und gottesdienstliche Versammlungen wahrnehmen, von keinem Gotteshaus und seiner Bestimmung etwas erfahren, ja nicht einmal Redensarten und Ausrufe, die sich auf religiöse Dinge beziehen, vernehmen; denn durch all' dieß würde ja die religiöse Anlage historisch angeregt, die Gotteserkenntniß könnte also nicht mehr als Resultat eines Schlusses aus der Naturbetrachtung gewonnen werden! Man müßte also Menschen dieser Art aus aller menschlichen Gesellschaft entfernen und in die Natur aussetzen, und nur so weit auf sie einwirken als es nothwendig wäre, sie am Leben zu erhalten. Allein auch in diesem Falle würden sie die ersten Eindrücke der leiblichen und gemüthlichen Pflege schon haben, und es wäre geistige Bewegung schon durch historische Einwirkung angebahnt worden — und trotzdem wie weit würden sie kommen in der Bildung? Würden sie in einem Menschenalter zur Erkenntniß des Daseyns und der Eigenschaften Gottes kommen durch ihre natürliche Vernunft (lumen naturalis rationis)? Schwerlich wird das Jemand behaupten. Sie würden, sich selbst überlassen, alsbald roh und verwildert werden, und weil nicht mehr in einem menschlich-natürlichen, historischen Verhältniß stehend, würden sie u n t e r die Menschen-Natur herabsinken, statt rein und voll nur ihre natürlichen Menschen-Kräfte zu entfalten. Beispiele einzelner in Wildniß oder in Isolirtheit aufgewachsener und verkommener Menschen bezeugen wenigstens dieß. Sie waren kaum zu einem eigentlichen Selbst- und Weltbewußtseyn gekommen, geschweige denn zu einer Gotteserkenntniß

durch Schlußfolgerung. Es ist eben das gar kein natürlicher, sondern ein unnatürlicher Zustand; denn für den Menschen ist der gesellschaftliche, historische Zustand der natürliche, und die historisch gebildete Vernunft die natürlich gebildete und natürlich thätige.

Würde man sagen, im Laufe der Zeit könnte eine solche Colonie doch auf natürlichem Weg, durch die bloße Vernunft zur Gotteserkenntniß kommen, so wäre damit die Nothwendigkeit eines historischen Processes schon anerkannt; und zudem lassen geschichtliche Erfahrungen es sehr zweifelhaft, ob selbst im Laufe mehrerer Generationen eine wirkliche Gotteserkenntniß entstünde. Abgesehen nämlich von den Beispielen einzelner, außer allen menschlichen Verkehr gerathener und dadurch ganz verkommener Menschen, die nicht zehn zählen konnten, als sie aufgefunden wurden, geschweige denn von Gottes Daseyn und Wesen durch Naturverkehr und Betrachtung irgend eine Erkenntniß oder auch nur eine Ahnung zu haben — abgesehen, sage ich, von diesen Menschen, zeigen die wilden, außerhalb des eigentlichen historischen Stromes der Menschheit schweifenden Horden und Völkertrümmer nur zu deutlich, daß der Verkehr mehrerer Menschen mit einander noch nicht von selbst, oder nothwendig zur vernünftigen, rationellen Gotteserkenntniß führe. Denn diese Horden sind seit Jahrhunderten in demselben Zustand eines äußerst unvollkommenen religiösen Bewußtseyns, obwohl sie gar viel mit der Natur verkehren, und mitunter selbst mit der schönsten, üppigsten Erscheinung derselben, die ihnen alle Formen, Farben und Töne und Producte derselben in Fülle darbietet. Sie schöpfen weder ihr dürftiges religiöses Bewußtseyn aus Vernunft und Naturbetrachtung, noch vervollkommnen sie dasselbe, sondern durch eine Art Tradition, die an einem ärmlichen äußerlichen Cultus vor den Fetischen sich fortspinnt, wird dasselbe nothdürftig erhalten und von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt. Ich sage, durch den Rest religiösen Cultus wird das religiöse Bewußtseyn dieser Menschen geweckt und fortgesetzt, nicht

aber durch Naturbetrachtung und Vernunftforschung (intellectus oder ratio) wird es gewonnen und ausgebildet.

Man beachte dann nur das gewöhnliche Volk selbst in civilisirten Ländern, die der historischen Strömung vollkommen ausgesetzt sind und beständig geistige Anregung erhalten; wie leicht sinkt es trotzdem in Bezug auf religiöses Bewußtseyn, in Bezug auf klares, rationelles Verständniß der religiösen Lehren, und wie schwer erringt und erhält es dieselben! In welchem Zustand der Zersplitterung und des Verfalls würde sich eine Colonie selbst von ursprünglich gut unterrichtetem Volk befinden nach ein paar Jahrhunderten, wenn es in eine Wildniß versetzt würde ohne eigentlichen Lehrer und Seelsorger, ohne Schrift und Predigt, nur der mündlichen Tradition in dieser Beziehung überlassen! Welche Menge von Mißverständnissen, abergläubischen Meinungen und Zusätzen, Umdeutungen und Verkümmerungen würde sich alsbald einstellen und das ursprüngliche religiöse Glauben und Erkennen verunstalten! Hat doch mitten in der civilisirten Welt mündliche und schriftliche Belehrung des Volkes beständig vollauf zu thun, um die Continuität des religiösen Glaubens und Erkennens aufrecht zu erhalten, und vor Verunstaltung durch subjective Willkür oder durch Einwirkung auffallender Naturereignisse zu bewahren!

Doch lassen wir auch dieses und kehren wir zu unserer Gesellschaft von Menschen zurück, die aus dem geschichtlichen Verkehr ausgeschieden und ohne alle Bildung gelassen sey, nur mit den physischen Bedürfnissen so lange versehen und vor Untergang bewahrt, bis sie sich dieselben selbst zu erringen im Stande wäre. Wir ließen es oben dahingestellt, ob unter solch fingirten, factisch unmöglichen Verhältnissen es nicht doch möglich wäre, daß allmählich aus der Verwilderung, die anfangs zuverlässig eintreten würde, sich wieder ein Zustand der Bildung und Civilisation im Laufe von vielen Jahren oder vielleicht Jahrhunderten gestaltete, und in Folge davon auch eine Gotteserkenntniß errungen und eine natürliche Religion constituirt würde. Für Wahrscheinlich-

keit spricht historisch nicht viel, die Unmöglichkeit läßt sich aber auch nicht geradezu — wenigstens nicht principiell behaupten. Diese Menschen würden allerdings die Natur betrachten, würden sich Vorstellungen bilden, auch wohl Generalisationen vornehmen, Begriffe bilden — wie unvollkommen auch immer. Sie würden urtheilen über Nützliches und Schädliches, das eine suchen, das andere fliehen; sie würden auf Mittel und Wege sinnen, das eine zu erreichen, das andere abzuwehren; sie würden sich möglichst taugliche Werkzeuge oder Waffen bilden, um sich zu schützen oder um anzugreifen. Das würde Alles, wie unvollkommen auch, durch ihren natürlichen Instinct, durch ihr Urtheil, ihre Verstandesthätigkeit und natürliche Klugheit zu erreichen seyn. Sie würden vielleicht auf diese Weise dahin kommen, sich gegenseitig Mittheilung von Gefühlen, Strebungen, Wahrnehmungen machen zu wollen, und zu diesem Behufe sich vielleicht der Zeichen oder der Töne bedienen, und damit eine Art Sprache, wie dürftig auch, sich bilden. Aber liegt es dieser Verstandesthätigkeit nun auch nahe, irgend einen Klotz oder sonst auffallenden Gegenstand zu wählen, ihm Verehrung zu bezeigen und zu sagen: „Dieß wird und soll mich mehr als alle meine Waffen schützen vor Gefahren, und mir mehr Gutes bringen als meine eigene Anstrengung!" Liegt, sage ich, auch dieses nahe und kann so die niedrigste Form religiösen Bewußtseyns und entsprechenden Cultus, der Fetischismus, durch Verstandesräsonnement entstehen? Man wird es in Abrede stellen, man wird keinen irgend möglichen Uebergang vom gewöhnlichen Verstandesurtheil in Betreff der Natur zu diesem Räsonnement in Bezug auf eine Uebernatur zu behaupten oder zu erklären vermögen. Wenn aber diese unterste Form religiösen Bewußtseyns nicht durch bloße Verstandesoperation zu Stande gebracht, oder aus der Natur gleichsam herausgesaugt werden kann, wird es möglich seyn, gleich eine höhere, oder gar eine vollkommen wahre Gotteserkenntniß auf diese Weise zu gewinnen? Wie? soll unter solchen Menschen die Religion gleich beginnen durch eine

Schlußfolgerung vom Geschöpf auf den Schöpfer, durch den kosmologischen und teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes, durch die sogenannte natürliche Vernunft (ratio oder lumen naturalis rationis oder intellectus)? Oder soll durch Abstraction der Gedanke oder Begriff des absoluten Seyns von solchen Menschen gewonnen werden? Und soll aus dieser sogenannten Vernunft-Erkenntniß des Daseyns und Wesens Gottes dann die Religion (Naturreligion) mit ihren Lehren und ihrem Cultus hervorgehen? Unmöglich. Wer noch nicht, so zu sagen, religiös lallen gelernt hat, kann unmöglich gleich den höchsten Act menschlicher Vernunft-Thätigkeit üben, die Gotteserkenntniß nämlich denkend erringen. Mit der Metaphysik beginnt die höhere Thätigkeit des Geistes nicht, sondern damit schließt sie. Sie ist das höchste, letzte Product menschlicher Geisteskraft und erst möglich, wenn schon eine lange Uebung und Erstarkung des Geistes vorangegangen. Die Metaphysik ist eine so unendlich schwierige Wissenschaft auch für uns noch, und wie, wir sollten die Möglichkeit zugeben, daß durch solche metaphysische Erkenntniß ein religiöses Leben b e g i n n e? Daß durch bloße Vernunft und Naturbetrachtung die Religion den Anfang nehmen, begründet werden könne? Fängt denn die Religion überhaupt mit Philosophie, mit dem Wissen an, das dann in Glauben etwa übergeht? Ist das auch nur naturgemäß und möglich, wenn sogar die günstigsten Bedingungen, religiöse Belehrung und Tradition, im vollkommeneren Maße gegeben sind?

Nein, wenn je in einer solchen Gesellschaft ohne Tradition die Religion entstünde, was wir principiell wenigstens nicht schlechterdings in Abrede stellen wollen, sie entstünde jedenfalls nicht durch Wissenschaft, durch metaphysische Erkenntniß, durch philosophische Forschung, — nicht durch Verstandesoperation (ratiocinium); dieser Rationalismus oder Intellectualismus ist ebenso psychologisch unrichtig und unmöglich, wie historisch. Es ist wahr, der menschliche Geist birgt die religiöse Anlage in sich, die Fähigkeit des Gottesbewußtseyns und der Erkenntniß Gottes, und wäre

das Spiel geistiger Kräfte einmal geweckt und im Gange, so würde sich vielleicht auch diese Anlage irgendwie bethätigen, und Menschen in diesen Verhältnissen würden daher nicht (wenigstens kaum für immer) geradezu thierisch denken und fühlen, sondern auch ihre höhere Natur, die Vernunft, würde irgendwie sich manifestiren und — wer weiß in welch' widerlicher Verzerrung, zur Thätigkeit kommen. Die erste Bethätigung dieser höheren Potenz des Menschengeistes würde naturgemäß im Gemüthe und in der Aeußerung des Gemüthes, im Gefühle sich bethätigen — nicht im Verstande (ratio oder intellectus). Gott würde im Gefühl, in Ahnung dem Menschengeiste in seinem Daseyn und seinem Wesen bemerkbar werden, es würde zuerst ein Gottesbewußtseyn, aber nicht zuerst eine Gotteserkenntniß entstehen. Jene Ahnung, jenes Gefühl von Gott und seinem Wesen würde einen Trieb in sich bergen, der zu irgend einer Bethätigung im Handeln und Wollen, im Verhalten überhaupt Anlaß gäbe, woraus sich ein Cultus, wie unvollkommen immer, entwickelte. Dem bloßen natürlichen Verstande wäre dieß Alles zunächst vielleicht nur Thorheit und Aergerniß, und wenn er auch dem erwachten religiösen Bedürfniß, Glauben und Cultus nicht widerstehen könnte und sich fügen müßte, so würde er zuverlässig auch nicht viel Antheil daran nehmen, und von einer rationalen Gestaltung und Auffassung des religiösen Glaubens und Lebens würde wohl lange Zeit keine Rede seyn. Die Religion würde als Sache unmittelbaren Gefühls und unmittelbaren, wenn auch ganz unklaren Gottesbewußtseyns entstehen, und daraus zuerst sich im Cultus Form und Gestaltung gewinnen; nicht aber aus Vernunfterkenntniß oder philosophischer Forschung ginge sie hervor. Darauf deutet wenigstens der historische Entwicklungsgang der Religionen, so weit er uns bekannt ist. In den früheren Zeiten, in denen der Mythen und Symbole, beurkundet sich wohl rege Phantasie auf religiösem Gebiet, von Verstandesoperation, von Wissenschaft ist wenig zu verspüren. Diese stellte sich erst später und nach und nach ein,

und trat sogar in Kampf mit der früheren, von der Phantasie und dem Gefühl vorwiegend beherrschten Entwicklungs- oder Verbildungszeit des religiösen Bewußtseyns und Cultus. Für unsern imaginirten Fall aber dürfen wir aus der wirklichen Geschichte wenigstens die Andeutungen herübernehmen, wenn wir nicht das Gebiet psychologischer und historischer Wahrscheinlichkeit ganz verlieren wollen.

Verlassen wir aber endlich unsere Fiction einer menschlichen Gesellschaft ohne alle Tradition, die sich also alles selbst erfinden mußte, und wenden wir uns zur Wirklichkeit, um zu erkennen, was in dieser die menschliche Vernunft vermöge, und ob sie aus der Naturbetrachtung allein die metaphysische Erkenntniß gewinnen könne. In der Wirklichkeit gibt es keine andere Vernunft als eine historisch gebildete — wohl oder übel gebildete — und in der That meinen wohl auch die Scholastiker und die ihnen noch in der neuesten Zeit hierin unbedingt folgen, unter natürlicher Vernunft die irgendwie historisch gebildete. Denn eine andere ist eine historische und natürliche Unmöglichkeit, ist ein Unding. Klar wird das freilich nicht erkannt und ausgesprochen; daher leidet aber auch diese Ansicht überhaupt an Unklarheit. Wird aber einmal unter natürlicher Vernunft die historisch gebildete Vernunft verstanden, dann kann es sich nicht mehr um Ursprung und Erfindung des Gottesbewußtseyns handeln durch Vernunftthätigkeit, denn der Glaube und das Gottesbewußtseyn ist historisch schon da, sondern um Gotteserkenntniß, um wissenschaftlichen Beweis für das Daseyn Gottes und um Erkenntniß seines Wesens wird es sich handeln. Denn das ist Gegenstand der Philosophie — und Philosophiren ist die höchste Art und Stufe des Erkennens, nicht aber das erste, unvollkommenste Lallen des Geistes in Bezug auf Gott und das Uebersinnliche. Beides — das erste, natürliche Fühlen und Kennen, und das philosophische Erkennen ist wohl von einander zu unterscheiden. Dieß nicht klar gethan zu haben und

nicht zu thun, ist einer der Fehler in der Auffassung der Philosophie, die wir hier der Prüfung unterziehen.

Wir lassen also die Frage, ob es möglich sey, für die menschliche Vernunft (intellectus, lumen rationis) die Religion, das Gottesbewußtseyn zu erfinden mittelst einer Schlußfolgerung vom Daseyn und der Beschaffenheit der Natur auf einen göttlichen Urheber, fahren, und wenden uns der andern zu, die von der ersten wohl zu unterscheiden ist: ob es für die menschliche (wie sich von selbst versteht, historisch gebildete) Vernunft möglich sey, durch Naturbetrachtung mittelst Schlußfolgerung am Faden des Causalitätsgesetzes zur Gotteserkenntniß (nicht bloß zum Glauben und unmittelbaren Gottesbewußtseyn) zu gelangen. Also ob die metaphysische Erkenntniß, die Fundamentalphilosophie zu gewinnen sey durch Vernunftthätigkeit, die ihre Anregung fände bloß durch Naturbetrachtuug (Vernunft wieder im Sinne von intellectus oder ratio im mittelalterlichen Sinne genommen, in dem sie mehr unserm „Verstand" oder Schlußvermögen entspricht). So also, daß die Natur die Vernunft erregt zur Thätigkeit, und ihr zugleich die Prämissen, die sicheren Wahrheiten und Voraussetzungen gewährt, aus denen durch Schlußfolgerung mit Sicherheit das Daseyn Gottes gefolgert, und aus denen zugleich auch auf Wesen und Eigenschaften Gottes mit Zuverlässigkeit ein Schluß gezogen werden kann, so daß das quod und quid in Betreff Gottes auf diese Weise gefunden werden kann?

Eine nähere Untersuchung dürfte uns berechtigen, auch diese Frage verneinend zu beantworten und zu behaupten, daß, wie aus der Natur nicht ursprünglich die Religion, insbesondere das Gottesbewußtseyn herausgesaugt, oder durch Verstandesoperation ihr nicht abgerungen werden kann, so auch die Erkenntniß des Daseyns und Wesens Gottes, die der Religion entsprechende Wissenschaft, die Metaphysik, nicht auf diese Weise zu gründen, zu Stande zu bringen sey.

Schon die historische Thatsache, auf die wir schon oben hingewiesen, daß viele Völker, die außerhalb der großen Strömung der eigentlichen Geschichte der Menschheit sich befinden, nach Jahrhunderten ganz auf derselben Stufe der Erkenntniß in Betreff Gottes sich befinden, also es zu gar keiner Philosophie brachten — geschweige, daß sie durch Philosophie ihre religiösen Anschauungen sich gewannen — obwohl sie in beständigem Verkehr mit der Natur leben, deutet darauf hin, daß die Natur für den menschlichen Geist allein nicht genüge, um eine Metaphysik zu schaffen. Ja eher möchte man geneigt seyn, im Gegentheil zu behaupten, die Natur und der Verkehr mit ihr sey geeignet, das praktisch im Glauben, in der Religion gegebene, historisch tradirte Gottesbewußtseyn zu trüben, zu verdunkeln, zu verunstalten. So daß der Glaube an Gott, das Bewußtseyn oder dunkle Gefühl von Gott, statt zur Erkenntniß fortgebildet zu werden, statt in Wissen überzugehen, durch die Natur vielmehr an Klarheit und Gewißheit verliert, in Unsicherheit und Verworrenheit gebracht wird. Der Polytheismus wenigstens, die Naturvergötterung deutet bestimmt genug dieß an. Denn wenn auch der sittlichen Verderbniß der Menschen ihr Antheil an der Entstehung dieser Religionsformen gewahrt wird, so ist doch klar genug, daß durch die Betrachtung der Natur und durch Verkehr mit ihr die Menschen dahin kommen, sie an die Stelle Gottes zu setzen, d. h. ihrem Gottesbewußtseyn sie selbst (Natur) mit ihren Erscheinungen als Inhalt zu geben und den religiösen Cultus ihr zuzuwenden. Wenn man behauptet, die Natur als Werk Gottes offenbare Gott in seinem Daseyn und seinen Eigenschaften, so ha dem gegenüber auch die Gegenbehauptung vieles Gewicht, daß die Natur Gott dem Menschen verhülle, verberge. Das werden insbesondere jene nicht ganz in Abrede stellen können, welche die christliche Lehre festhalten, daß die Natur selbst nicht mehr res integra sey, sondern eine gewisse Verkehrung ihres ursprünglichen Zustandes stattgefunden habe. Und zudem wird derjenige, der von Gott noch gar nichts weiß, durch Naturbetrachtung nicht so leicht dazu

kommen, sie als Werk Gottes aufzufassen — als Werk dessen, von dem er noch nichts weiß!

Vom Daseyn der Welt pflegt man im sogenannten kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes auszugehen, um von ihr auf das Daseyn Gottes zu schließen. Das Daseyn der Welt ist gewiß und unläugbar für den geistesgesunden Menschen; von diesem Gewissen ausgehend will man das noch Ungewisse, das Daseyn Gottes nämlich, dadurch gewiß machen und beweisen, daß man einen nothwendigen Zusammenhang zwischen Welt und Gott nachzuweisen sucht, wodurch dann das Daseyn Gottes ebenso gewiß würde um dieses nothwendigen Zusammenhangs willen mit dem Gewissen, wie dieses Gewisse, das Daseyn der Welt nämlich, selbst. Allein Bedenken mancher Art erheben sich gegen diese Beweisführung. Zuerst nämlich ist überhaupt das noch nicht gewiß dabei, ob man vom Daseyn des Endlichen, am Faden der Denknothwendigkeit, auf das Daseyn des Unendlichen, Absoluten schließen könne. Man pflegt zwar zu sagen, das Relative setze das Absolute voraus, aber das ist vorläufig selbst eine noch unbewiesene Annahme; im Endlichen als solchem liegt kein Grund und Beweis des Daseyns des Unendlichen. Und wo man wirklich einen solchen nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden annimmt, da wird es ein Wesenszusammenhang, und damit das Endliche selbst zum Unendlichen, das Unendliche zum Endlichen, Relativen. Damit ist aber der Pantheismus angebahnt. Man kann zwar dagegen sagen, es sey nicht von einem Zusammenhang dem Wesen, sondern nur von einem Zusammenhang der Ursächlichkeit (Causalität) nach die Rede. Allein ist diese Ursächlichkeit eine nothwendige, dann ist sie zugleich ein Wesenszusammenhang wie vorhin; ist sie aber eine freie, dann liegt die Schwierigkeit eben darin, das Verhältniß der Freiheit zwischen Ursache und Wirkung, rückwärts in der logischen Operation zu einem nothwendigen zu gestalten um der logischen Consequenz willen. Der Schöpfungsact selber als freier kann nicht aus dem Wesen Gottes heraus construirt oder bewiesen werden,

aber umgekehrt hinwiederum kann man auch aus der Welt heraus nicht eigentlich strenge den Beweis führen, daß sie einmal der Form und Substanz nach begonnen habe — also eines Schöpfers bedurfte, und ein solcher also existiren müsse. Man kann also aus dem Daseyn der Welt auch nicht auf Gott, als den Schöpfer schließen, denn da müßte erst bewiesen seyn, daß die Welt einmal angefangen habe, also geschaffen worden sey. Wenn daher Thomas von Aquin einerseits gesteht: mundum incepisse aut habuisse durationis initium sola fide tenetur, und andererseits doch aus dem Daseyn der Welt auf das Daseyn Gottes einen beweisenden Schluß ziehen will, so geräth er hiebei mit sich selbst in Widerspruch. Denn wenn es nur geglaubt, nicht bewiesen werden kann, daß die Welt einmal angefangen habe, dann kann es auch nur geglaubt, nicht gewußt oder bewiesen werden, daß sie geschaffen worden sey und also eines Schöpfers bedurfte; und wenn dieß, dann kann auch nur geglaubt, nicht aber bewiesen werden, daß ein göttlicher Schöpfer existire. Denn die Nothwendigkeit eines Schöpfers ist bedingt durch den Anfang der Schöpfung, kann dieser nur geglaubt werden, dann kann auch die Nothwendigkeit und Wirklichkeit eines Schöpfers nur im Glauben angenommen, nicht aber bewiesen werden aus dem Daseyn der Welt, da nicht eigentlich aus dem Daseyn, sondern aus dem Anfang derselben (dem Angefangenhaben) der Beweis geführt werden müßte.

Das Endliche und die Welt überhaupt, deren Ende im Großen und Kleinen wir nicht einmal kennen und beweisen können, sagt zunächst nichts aus, als sich selbst, sein eigenes Daseyn und seine Eigenschaften und Gesetze; offenbart nur sich selbst und seine Beschaffenheit. Wer die Welt für unentstanden, für ewig erklärt, wenigstens dem Stoffe nach, oder nach Stoff und Form (Gesetzen) zugleich, der kann durch den kosmologischen Beweis nicht eigentlich widerlegt werden im strengen, consequenten Gedankengang. Denn vom Relativen zum Absoluten führt kein geebneter, stetiger Weg — der Schluß ist nur möglich durch einen Sprung über eine

unendliche Kluft, und ist Uebergang zu etwas ganz Anderm (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Und in jedem Fall hätte man keinen genügenden Grund gerade auf einen absoluten Urheber für die relative Welt zu schließen, sondern wenn man wirklich solche Schlußfolgerung zugäbe, so könnte man nur wieder auf einen relativen Urheber oder Weltgrund die Schlußfolge ziehen. Aus dem Endlichen läßt sich keine Leiter bauen, die zum Unendlichen reicht, und wenn man alles Relative übereinander thürmt, kommt man noch nicht zum Absoluten. Durch Abstraction endlich kommt man zwar vom concreten, besondern Seyn zum allgemeinen, abstracten Seyn, zum allgemeinen Begriff des Seyns, aber nicht zum absoluten, concreten Seyn an sich, zu Gott; dieses allgemeine Seyn aber ist nur Product des menschlichen Geistes selbst, ist durch ihn bedingt und ist an sich leer und unfruchtbar, nicht aber ein schöpferischer Wesensbegriff. Durch ihn ist für Erklärung des Weltdaseyns nichts gewonnen, so viel sich auch die Metaphysik bisweilen darauf zu Gute thut.

Wenn man dennoch dieses kosmologische Argument für einen wirklichen Beweis für das Daseyn Gottes hielt und theilweise noch hält, so konnte dieß nur dadurch geschehen, daß man eine bloße Erläuterung und Aufklärung des Gottesbewußtseyns oder des Glaubens an Gott, die allerdings damit gegeben ist, für einen Beweis für das Daseyn Gottes hielt; ja noch mehr, sie sogar für eine Entdeckung des Daseyns Gottes nahm, und möglicher Weise sogar daraus den Ursprung der Religion ableiten zu können meinte. In der That hat man das Resultat, die Schlußfolgerung dieser logischen Operationen nicht durch strenge Consequenz aus den Prämissen gewonnen, sondern sie aus dem unmittelbaren Gottesbewußtseyn oder dem historischen Glauben an Gott hinzugefügt. Als eigentliche Vernunfterkenntniß konnte dieses Resultat um so weniger gelten, als gerade bei den Scholastikern und ihren Nachahmern die Vernunft als leeres Abstractionsvermögen, ohne eigentlichen, immanenten Gehalt, genommen ward (wovon im Folgenden noch

8*

ausführlicher die Rede seyn wird), so daß also ein Ergänzen der mangelnden Consequenz auch aus dem unmittelbaren Gehalt oder Fond des Geistes nicht (wenigstens nicht mit Bewußtseyn) stattfinden konnte.

Aehnliches gilt auch in Betreff des sogenannten teleologischen Beweises für das Daseyn Gottes, den man dem kosmologischen beizufügen pflegt. Er will von der Wohlordnung, Zweckmäßigkeit, vernunftgemäßen Einrichtung und Weisheit, die sich in der Schöpfung kund gibt, zurückschließen auf einen vernünftigen, bewußten, weisen, gütigen Urheber — auf Gott. Allein nicht mit Unrecht hat man dagegen schon bemerkt, daß jedenfalls die Prämissen nur die Berechtigung geben können, auf einen weisen, mächtigen, gütigen Welturheber zu schließen, nicht auf einen absoluten Urheber, auf Gott. Doch wir wollen dieß nicht zu sehr in Anspruch nehmen. Aber jedenfalls würde der Beweis nur für den Geltung haben, der von der durchgängigen Wohlordnung, Zweckmäßigkeit und Trefflichkeit der Welt überzeugt ist, der also die Prämisse überhaupt zugibt. Allein es zeigt sich doch auch Vieles in der Natur, was unserm Sinn, unserm Gefühl und Denken als unzweckmäßig, als schädlich, verderblich, also als unweise und ungütig sich kund gibt, und wer darauf hin die Zweckmäßigkeit und Trefflichkeit der Welt läugnet, für den hat das Argument keine Kraft mehr. Würde man dagegen bemerken, daß man kein Recht habe, das was *uns* als unzweckmäßig und unweise erscheint, für an sich unzweckmäßig und unweise zu erklären, so wäre zu erwiedern, daß ja gerade von *unserem* Denken und seinem Inhalt und Urtheil über die Schöpfung der Schluß auf den Schöpfer gewonnen werden soll, aus dem was *wir* darüber denken, wie sie uns erscheint, nicht wie sie an sich seyn mag. Wenn behauptet wird, an sich sey die Schöpfung durchaus zweckmäßig und weise geordnet, so wird damit etwas Unbewiesenes behauptet, und solches kann nicht Prämisse eines Schlusses werden. Wenn wir dennoch trotz des Unzweckmäßigen, des Schädlichen das wir wahrnehmen in der Welt, ihre tiefere durchgängige

Zweckmäßigkeit und Weisheit annehmen, so geschieht dieß nur, weil wir sie als Werk eines weisen, gütigen Urhebers betrachten, weil wir uns mit ihr also gleichsam in die Immanenz Gottes flüchten und da alle Bedenken lösen. Allein das ist nur dann möglich, wenn man zuvor schon Gottesbewußtseyn hat und Gewißheit vom Daseyn Gottes; also das schon besitzt, was man erst aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt finden, erkennen oder beweisen will.

Auch für den wird der teleologische Beweis ohne Gewicht seyn, der die Welt und ihre Ordnung für ewig hält, also einen weisen Ordner und Bildner des Stoffes nicht zu brauchen vorgibt. Freilich wird ein Solcher selbst der Naturwissenschaft, insbesondere der Geologie, der Wissenschaft von der Entwicklungsgeschichte der Erde gegenüber einen schweren Stand haben, da diese doch unzweifelhaft ein Werden des Kosmos, oder wenigstens der Erde, eine allmähliche Um- und Ausgestaltung nachweist. Indeß da die Geologie doch über die Entstehung des Stoffes, der Elemente selbst keinen Aufschluß zu geben vermag, so bleiben dennoch Ausflüchte mancher Art auch hier übrig, um sich der Schlußfolgerung auf einen vernünftigen, zwecksetzenden Weltbildner zu erwehren, da der Urzustand des materiellen Stoffes nicht hinreichend bekannt ist und von der Geologie schwerlich auch so genau ermittelt werden kann, um jedes Daseyn von bestimmten Bildungen, organischen Verbindungen und Keimen gänzlich in Abrede stellen zu können. Jedenfalls wäre die letzte Ausflucht — zu unserer Unwissenheit in dieser Beziehung noch offen; und man kann in diesem Falle (vom Menschen und dem Inhalte seines Bewußtseyns und seiner Geschichte wird hier noch abgesehen) wenigstens nicht sagen, daß man durch dieses Geständniß von Unwissenheit und Unerforschlichkeit geradezu die menschliche Natur, ihre Wahrhaftigkeit und Bedeutsamkeit verrathe und preisgebe, da in der That wir auf Erkenntniß gar vieler Dinge in der Natur verzichten müssen, ohne deßwegen genöthigt zu seyn auf die Vernünftigkeit unserer Natur selbst zu

verzichten — wie es allerdings in einem andern Falle nöthig wäre, den wir bald zu erörtern haben werden.

Ebendeßwegen kann auch die Aristotelische Beweisführung für das Daseyn Gottes, die Schlußfolgerung von der Bewegung auf den ersten (selbst unbewegten) Beweger keinen Anspruch auf unbedingte Geltung haben; für den wenigstens nicht, der die Bewegung für ewig hält. Und auch dann nicht, wenn diese Bewegung nicht als bloß leere mechanische gefaßt wird (von der ohnehin auf nichts Bestimmtes geschlossen werden könnte), sondern als zwecksetzende, als organische und gesetzgebende. Noch weniger kann man von dieser, wenn auch inhaltvollen Bewegung auf einen absoluten, selbst unbewegten, darum unveränderlichen, in sich vollkommenen Beweger schließen; denn um diese Arten von Bewegungen hervorzubringen, scheint denn doch eine Bewegung vom Bewegenden stattfinden zu müssen, da aus absoluter Ruhe oder vom absolut Ruhenden unmöglich eine Bewegung als Wirkung, die ohne adäquate Ursache wäre, ausgehen kann. Soll aber das selbst Unbewegte Alles bewegen nur dadurch, daß es Zweck und Ziel alles Strebens sey, wie Aristoteles anzunehmen scheint, dann wäre über Ursprung des Sichbewegenden selbst und der Kraft der Bewegung doch nichts bestimmt, sondern nur die Veranlassung der actuellen Bewegung angegeben. Abgesehen hiebei noch ganz davon, daß es undenkbar sey, daß das Materielle mit seiner rein mechanischen Bewegung wohl nicht durch Sehnsucht und Streben nach dem Unbewegten, als seinem Ziele, in Bewegung gerathen seyn kann. Einen andern Sinn der Aristotelischen Behauptung werden wir allerdings im Folgenden noch kennen lernen, der aber in diese teleologische Schlußfolgerung keineswegs mehr zu passen scheint.

Indem wir aber so dem kosmologischen und teleologischen Beweisverfahren die strenge Consequenz absprechen müssen, sind wir keineswegs gesonnen, ihm alle Bedeutung für die Metaphysik und für die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes zu nehmen. Die Betrachtung des Daseyns und der Beschaffenheit der Welt trägt

vielmehr außerordentlich viel bei, das Gottesbewußtseyn zur Klarheit und Bestimmtheit zu bringen, eine wahre Erkenntniß, — nicht eigentlich des Daseyns, sondern vielmehr des Wesens und der Eigenschaften Gottes zu gewinnen, indem die göttlichen Werke allerdings Zeugniß geben von der Macht und Herrlichkeit, dem Willen und der Wirksamkeit des Schöpfers. Doch das genügt der Auffassung der Metaphysik nicht die wir hier prüfen und bestreiten; sie will vielmehr durch sogenanntes Vernunfträsonnement und Naturbetrachtung einen eigentlichen, wahren und strengen Beweis für das Daseyn Gottes führen, und fordert, daß auch Andere sie als wirkliche strenge Beweise gelten lassen. Und sie fordern das nicht nicht bloß im Namen der Vernunft, sondern auch in dem der christlichen Offenbarung. Nichts führen sie lieber an, um alle Bedenken niederzuschlagen und Andere zur Annahme der Beweiskräftigkeit ihrer Beweise zu nöthigen, als die bekannte Stelle Röm. I. 20. die wir schon oben kennen gelernt. Ob die Vernunftforderung für die Strenge dieses Beweises stichhaltig, haben wir bisher untersucht; wir wollen nun auch noch in Kürze prüfen, ob man mit Recht sich für diese Auffassung der Metaphysik auf die Schrift berufen könne, ob sie eine schriftgemäße und darum auch allein christliche, und jede davon abweichende daher eine unchristliche und schon darum eine unzulässige sey.

Die fragliche Stelle Röm. I. 20 lautet dahin, daß das Unsichtbare von Gott von den Geschöpfen der Welt durch das was gemacht ist, erkannt werde, nämlich seine ewige Macht und Gottheit; so daß sie unentschuldbar sind (nämlich die Ungerechten). Wie aus dem erhellt was dieser Stelle vorhergeht und was ihr nachfolgt, spricht der Apostel Paulus von der Schuld und Strafe derer, welche die Wahrheit in Betreff Gottes nicht achten und sie durch Ungerechtigkeit niederhalten oder zerstören (V. 18). Im Folgenden aber (V. 21 ff.) wird ausgeführt, daß, obwohl sie Gott erkannt hatten, sie ihn doch nicht dankbar als Gott verherrlichten, sondern ihren eitlen Einfällen nachhingen, wodurch ihr

thörichtes Herz verdunkelt wurde. Indem sie sich weise dünkten sind sie Thoren geworden und haben die Vollkommenheit des ewig unveränderlichen Gottes entstellend umgewandelt in die Aehnlichkeit des vergänglichen Menschen, der Vögel, vierfüßigen Thiere und Schlangen. Und so wird im Folgenden noch weiter geschildert, wie sittliche Verkommenheit und intellectuelle Verdunklung in Betreff der Gotteserkenntniß sich gegenseitig hervorriefen und förderten.

Wer diese Stelle im Zusammenhange betrachtet, dem muß es in der That unbegreiflich erscheinen, wie man aus ihr die Behauptung hat ableiten können, der Schrift zufolge sey ein wissenschaftlicher Beweis für das Daseyn Gottes aus der Naturbetrachtung zu gewinnen, oder es sey gar das Daseyn Gottes durch Naturbetrachtung zu entdecken, und dadurch möglicher Weise die Religion, das Gottesbewußtseyn selbst erst zu gewinnen, zu begründen. Schon darum ist ja dieß nicht möglich, weil vom Einflusse des sittlichen Verhaltens des Menschen auf das schon vorhandene Gottesbewußtseyn, auf das Glauben und Erkennen in Betreff des Wesens und der Eigenschaften Gottes die Rede ist, nicht in Betreff des Daseyns Gottes! Wenn man aber auch hievon absehen wollte oder könnte, so würde doch diese Stelle in Betreff der metaphysischen Erkenntniß nicht das aussagen, was man in ihr finden will.

Sie kann vor allem nicht den Sinn haben, daß das Gottes-Bewußtseyn, der Glaube an Gott oder das Wissen von Gott erst gefunden werden könne aus der Natur, durch Naturbetrachtung und Schlußfolgerung an der Hand des Causalitätsgesetzes. Der Apostel spricht ja überhaupt gar nicht von Menschen, die sich die Gotteserkenntniß erst hätten erfinden sollen durch Naturbetrachtung und die dieses aus eigener Schuld unterlassen haben, sondern er spricht von Menschen und Völkern, die das Gottesbewußtseyn, den Glauben an Gott, und zwar den wahren Glauben schon hatten, und ihn durch ihre Ungerechtigkeit, durch ihre Leidenschaften immer mehr trübten und verkommen ließen. Von der historischen Ent-

wicklung oder eigentlich vom Verfall der Religion ist also in dieser Stelle die Rede, nicht aber vom Ursprung, von einer Erfindung der Religion durch Naturbetrachtung. Auch ist gar nicht gesprochen vom gänzlichen Verschwinden des Gottesbewußtseyns, oder des Glaubens an eine Gottheit, sondern nur von der Trübung, vom Verfall des wahren Glaubens. Denn das Daseyn der Gottheit läugneten ja auch die Heiden nicht, nur über Wesen und Eigenschaften Gottes und sein Verhältniß zur Welt verfielen sie gänzlich in Irrthum und Thorheit. Sie sagten nicht: es ist kein Gott, sondern sie hielten das was wohl zuerst bei ihnen nur für Symbol, Zeichen oder Manifestation Gottes galt, zuletzt für die Gottheit selbst, und kamen so zum Menschen- und Thierdienst. Wenn nun in diesem Zusammenhang der Apostel darauf hinweist, daß die Natur eine Offenbarung der Macht und der Eigenschaften Gottes sey, so will er offenbar damit nicht sagen, daß sie durch die Natur das Daseyn Gottes erst hätten erfahren sollen, sondern nur dieß, daß die Natur ihnen hätte dazu dienen sollen, die rechte Erkenntniß, oder vielmehr den rechten Glauben an Gott zu bewahren, zu erhalten, da sie ein Zeuge seiner Macht und göttlichen Herrlichkeit sey. Also zur Erhaltung, zur Verdeutlichung, zur Befestigung des schon vorhandenen, wahren religiösen Glaubens hätte ihnen die Natur dienen können und sollen. Und das ist es was auch wir von der Bedeutung der Natur in Betreff der metaphysischen Erkenntniß behaupten. Das kosmologische und teleologische Argument dient zur Verdeutlichung des Gottesbewußtseyns, zur Erklärung und Befestigung des Glaubens und Wissens in Betreff Gottes, nicht aber zum Finden des Daseyns Gottes, wenn man noch gar kein Bewußtseyn, keine Ahnung von ihm hat.

Wie die Naturelemente zwar Träger der verschiedenen organischen Kräfte und Lebensprincipe sind, diese aber nicht selbst aus ihnen producirt werden können, so ist auch die Natur und Natur-Betrachtung Trägerin wie des menschlichen Geistes überhaupt, so auch des Gottesbewußtseyns und kann dienen zur Ausgestaltung,

Verdeutlichung und Befestigung desselben. Aber selbst dieß ist nur möglich so lange die Naturanschauung so zu sagen noch eine natürliche, wenn auch sonst sehr unvollkommene ist; ist aber die Natur-Anschauung selbst eine unnatürliche, eine corrumpirte geworden, dann kann sie der Gotteserkenntniß keinen Dienst mehr leisten, sondern sie nur irre leiten oder vielmehr im Irrthum befestigen. Ist also z. B. die Natur selbst, oder sind einzelne Producte und Gegenstände derselben für die Gottheit gehalten, dann kann sie dem Glauben und Wissen von Gott nicht mehr förderlich seyn, sie dient nur dazu die corrumpirte Ansicht von der Gottheit zu erhalten. Die Naturbetrachtung kann also dann auch durchaus nicht mehr zum wahren Gott hinleiten und wahre Gotteserkenntniß fördern, weil sie selbst schon verfälscht ist. Wer einer falschen, verkehrten Naturbetrachtung verfallen ist, wie soll der durch die Natur zum wahren Gott geführt werden? Diese Möglichkeit ist nur dann wiedergegeben, wenn die Natur selbst wieder richtig erkannt ist, nämlich als Natur, nicht als Uebernatur, nicht als Gottheit oder auch als böses Princip. Das wird aber nur eine besonnene, strenge, exacte Naturforschung vermögen, die die Natur als Natur erkennt und zeigt — nicht als Gottheit. Sie wird freilich dabei in Kampf mit der falschen Naturbetrachtung, mit der Naturvergötterung und damit mit dem darauf gegründeten falschen religiösen Glauben und der falschen Theologie gerathen, aber der Kampf dagegen ist ein berechtigter. Und hier zeigt sich auch, wie nothwendig die Thätigkeit der Naturforschung ist, selbst zum Besten des religiösen Glaubens und der darauf gebauten Wissenschaft. Denn so lange die Natur-Erforschung eine unvollkommene, die Naturbetrachtung daher eine verworrene oder geradezu corrumpirte ist, so lange die Natur nicht richtig erkannt wird, wird auch der religiöse Glaube nicht vor Trübung gesichert und die Wissenschaft davon nicht klar seyn können. Freilich ist diese Bedeutung der exacten Naturerkenntniß mehr eine negative, indem durch sie nicht erkannt wird was Gott ist, doch aber was er nicht selbst ist und nicht unmittelbar wirkt. Der richtige positive

Glaube und die positive Erkenntniß Gottes haben einen andern Ursprung — wie wir wenigstens behaupten und zu begründen streben; sind aber auch hinwiederum ihrerseits geeignet, die richtige Auffassung der Natur zu ermöglichen und zu fördern, insofern dadurch das natürliche Daseyn aufhört für Göttliches gehalten zu werden und die Forschung dadurch befreit wird d. h. Freiheit oder Befugniß erhält, dasselbe unbefangen zu betrachten und zu erklären.

Die Stelle des Apostels kann aber auch nicht so gedeutet werden, als ob ihr zufolge durch Betrachtung der Natur ein wissenschaftlicher Beweis, eine philosophische Erkenntniß des Daseyns Gottes hätte hergestellt werden sollen, und als ob er tadelte, daß dieses nicht geschehen sey. Der Apostel spricht von den Menschen überhaupt und von ihrem Glauben an Gott; wollte man aber seine Worte vom metaphysischen Erkennen verstehen, so könnte unmöglich allgemein gesprochen seyn, sondern die Rede ginge nur die eigentlichen Philosophen an, welche Talent, Zeit und Gelegenheit haben metaphysische Untersuchungen zu pflegen. Alle Menschen ohne Ausnahme können dieß unmöglich, und der Apostel würde wahrlich mit Unrecht die Menschen um das tadeln, was sie nun einmal nicht vermögen. Denn philosophische Forschungen anzustellen ist nur Sache und Aufgabe weniger Menschen, wie Thomas von Aquin [1]) selbst hervorhebt, und dadurch die Angemessenheit des unmittelbaren Geoffenbartwerdens auch solcher Wahrheiten von Seite Gottes zu rechtfertigen sucht, die der Mensch möglicher Weise, wie er meint, auch durch seine natürliche Vernunft finden kann. Dieses Finden oder Erkennen kann also der Apostel in keinem Falle an dieser Stelle meinen. Auch darum schon kann sie sich nicht auf die Philosophen beziehen und überhaupt nicht auf philosophische Forschung, weil gerade die Philosophen am wenigsten den Tadel der Naturvergötterung verdienten, da sie vielmehr es

---

[1]) Summa cont. Gent. c. 4—5.

waren, von denen die Reaction dagegen im Gebiete der heidnischen Völker und des Polytheismus ausging, so daß durch sie die Natur in der That allmählich entgöttert ward, der Glaube an die vielen Götter sank, und der Monotheismus wenigstens negativ, wenn auch nur in geringem Grade positiv angebahnt ward. Was freilich selbst wiederum nicht Werk der sogenannten natürlichen Vernunft schlechtweg war, sondern Werk eines historischen Fortschrittes, einer historisch gebildeten Vernunft und Resultat einer historischen Entwicklung.

Aus den Worten des Apostels Paulus kann man also weiter nichts folgern als dieß, daß die Natur dazu dienen könne und solle, den Glauben an Gott und die Wissenschaft von ihm zur Klarheit und Deutlichkeit zu bringen; nicht aber dazu, ihn erst zu erfinden oder die objective Wirklichkeit Gottes, das Daseyn Gottes wissenschaftlich strenge zu beweisen. Dasselbe gilt auch von den übrigen Stellen der Schrift. Wenn in den Psalmen zum öfteren davon die Rede ist, daß die Natur Gottes Macht und Herrlichkeit verkünde, und wenn sie insoferne als Veranlassung für den Menschen erscheint, selbst auch Gott anzuerkennen, ihm Ehre und Preis darzubringen, so ist da überall von keinem Finden des Daseyns Gottes und von keinem wissenschaftlichen Beweis dafür die Rede, sondern das Bewußtseyn von Gott ist überall schon vorausgesetzt und als selbstverständlich angenommen. Wer von Gott noch gar kein Bewußtseyn hat, nichts von ihm weiß oder nicht ihn im Glauben festhält, für den wird die Natur auch die Ehre Gottes nicht verkünden, sowie derjenige auf gar keinen Beweis für das Daseyn Gottes sinnen wird, der noch gar kein Bewußtseyn von ihm hat. Für das, wovon man noch gar nichts weiß d. h. von dem man gar keine Notiz hat, wird man sich auch gar nicht einfallen lassen einen Beweis zu suchen. Beweisen durch Schlußfolgerung heißt, wie oben schon angegeben wurde, eine noch als ungewiß geltende Wahrheit mit schon gewissen anerkannten Wahrheiten in einem denknothwendigen Zusammenhang zeigen, so

daß um dieses nothwendigen Zusammenhanges willen das zuvor noch Ungewisse gerade so gewiß und unbestreitbar wird, wie die gewissen, anerkannten Wahrheiten, von denen man ausgegangen. Für eine Wahrheit oder für einen Satz, wovon man noch gar nichts weiß, wird man zuverlässig auch nicht Gewißheit suchen. Aber auch das beweisen solche Stellen der Schrift nicht, daß für das schon vorhandene Gottesbewußtseyn ein wissenschaftlicher Beweis des Daseyns Gottes aus der Natur gewonnen werden könne, denn von einem solchen Beweis ist überall nicht die Rede, sondern von mehr gemüthlicher Anregung und Belebung des Glaubens, von Erfüllung desselben mit deutlich klarem Bewußtseyn über Gottes Wesen, Eigenschaften, Macht und Herrlichkeit.

Demgemäß müssen wir daher in Abrede stellen, daß durch die sogenannte natürliche Vernunft, und ihren Verkehr mit der Natur, die metaphysische Erkenntniß gewonnen, die Metaphysik begründet werden könne. Die sogenannte natürliche Vernunft ist im Grunde eine Unmöglichkeit, denn die eigentliche menschlich-natürliche Vernunft ist die historisch gebildete. Ohne die historische Bildung bleibt die Vernunft unentwickelt und kraftlos, geräth in Ohnmacht und Verkommenheit, und kann in diesem Zustand wenig erkennen überhaupt, am allerwenigsten aber zu philosophiren anfangen. Ja ohne historische Einwirkung und Bildung kann die Vernunft nicht bloß nicht philosophiren, sie kann nicht einmal bestehen, weil die menschliche Natur ohne sie nicht bestehen kann, sondern von Anfang an bloß der allgemeinen äußeren Natur überlassen, zu Grunde gehen müßte. Aber auch selbst der historisch gebildeten, also auch schon zum Gottesbewußtseyn geweckten Vernunft, kann die Natur allein nicht genügen, um von ihr aus durch bloß logische Operation (ratiocinium oder auch Abstraction) den Beweis für das Daseyn Gottes, sein Wesen und seine Eigenschaften zu gewinnen, denn die Natur vermag die angemessenen Prämissen zu solch' logischem Beweis-Verfahren nicht zu bieten, da man weit mehr folgern würde als wozu sie Berechtigung gewährten. Würde man

eine solche Consequenz dennoch für eine nothwendige und ganz berechtigte annehmen, dann würde man in Gefahr gerathen zwischen Gott und Welt einen wesensnothwendigen Zusammenhang anzunehmen, das Causalitätsverhältniß in ein Substantialitäts-Verhältniß zu verwandeln [1]) und die Grundlage zum Pantheismus zu legen. Dazu aber ist man jedenfalls nicht gleich von vorneherein oder principiell berechtigt, denn man würde von dem schon ausgehen, was jedenfalls erst bewiesen werden müßte, um nicht von einem Vorurtheil (petitio principii) auszugehen, und das ganze Gebäude der Philosophie (Metaphysik) auf eine Grundlage zu bauen, die selbst erst der Begründung, des Fundamentes bedürfte.

Diese Art und Methode der Metaphysik, so langer Dauer und so vieler Auctoritäten sie sich auch zu erfreuen hat, müssen wir darum als eine unmögliche, unberechtigte bezeichnen, und daher principiell fallen lassen, wobei es vorbehalten bleibt, sie in einer neuen bessern Art und Methode derselben angemessen zu verwerthen.

---

[1]) So ließe sich z. B. ein strenger Beweis für das Daseyn eines Baumes, den noch kein Menschen-Auge gesehen und von dem Niemand noch gehört, durch Schlußfolgerung führen, wenn etwa ein Zweig, ein Ast davon von der Meeresströmung an die Küste gespült und da aufgefunden würde. Der Schluß vom Zweig auf die Existenz des entsprechenden Baumes ist ein vollkommen giltiger, ein zwingender; aber das Causalitätsverhältniß ist hier zugleich ein Substantialitätsverhältniß; wollte man in ähnlicher Weise vom Daseyn der Welt auf das Daseyn Gottes schließen, so müßte ein ähnliches Verhältniß stattfinden, wenn der Schluß gleiche Gültigkeit und Sicherheit gewähren sollte.

III.

Die apriorisch-idealistische und psychologische (subjective) Metaphysik.

Die bisher betrachtete Art und Methode der Metaphysik oder natürlichen Theologie (wie sie ihrem Hauptheile nach auch genannt wurde) wollte und will die höchste Erkenntniß und Wissenschaft, deren der Menschengeist selbständig fähig ist, gewinnen durch sogenannte natürliche Vernunft und ihre denkende Betrachtung der Natur, indem das Daseyn Gottes gefunden und bewiesen werden will durch Schlußfolgerung (ratiocinium) von der Natur auf Gott als den Urheber derselben; Wesen und Eigenschaften Gottes aber erkannt werden sollen durch Verallgemeinerung, durch Abstraction vom Natürlichen und seinen Vollkommenheiten, und durch Potenzirung der auf diese Weise gewonnenen allgemeinen- und Vollkommenheits-Begriffe. In der That konnte weder das eine noch das andere bloß auf diesem Wege erreicht werden, sondern die Resultate wurden während der logischen Operationen unvermerkt aus dem historischen Bewußtseyn überhaupt, und dem christlichen insbesondere, herüber genommen und dann als wissenschaftliche Resultate betrachtet, wobei sich auch die eigentlich höhere Potenz des Menschengeistes, die Vernunft als Vermögen der Ideen unvermerkt bethätigte, während man nur mit dem leeren Abstractionsvermögen (intellectus) zu operiren meinte. Durch die Aristotelische Metaphysik war vorzugsweise dieses Verfahren begründet, und die Scholastik des Mittelalters, sobald sie diese

Schrift des Aristoteles im Laufe oder am Schlusse des zwölften Jahrhunderts kennen lernte, nahm sie vollständig auf und blieb ihr stets treu bis auf unsere Tage, indem nur hie und da Einzelnes umgestaltet und mit den christlichen Lehren in Einklang gebracht ward.

Allein schon im Mittelalter machte sich neben diesem eigentlich scholastischen Verfahren ein anderes geltend zum Behufe der Gotteserkenntniß. Statt durch solche Schlußfolgerung mittels des logischen Apparates, des Syllogismus und durch Abstraction, statt also durch Verstandesoperationen die Erkenntniß Gottes anzustreben, suchten sich andere derselben durch unmittelbare Wahrnehmung, in Betrachtung, im Gefühl oder in innerer Schauung zu bemächtigen — also auf mystischem Wege. Neben der Scholastik machte sich immer mehr im späteren Mittelalter die Mystik geltend. Neu erfunden ward auch diese Art der Gotteserkenntniß nicht, sondern sie reicht zurück ebenfalls bis ins Alterthum und hat insbesondere im Neuplatonismus schon ihre Pflege gefunden. Auch die größten der christlichen Kirchenväter haben diese Art Gotteserkenntniß wenigstens zum Theil selbst geltend gemacht. Im späteren Mittel-Alter aber ward diese Art metaphysischer Erkenntniß im Gegensatz zur eigentlichen Scholastik einseitig zur Geltung gebracht, und verlor durch diese Trennung allerdings theilweise Halt und Maß und kam durch phantastisches, subjectivistisches, schwärmerisches Gebahren um Werth und Bedeutung. Das Eigenthümliche dieser Art Erkenntniß besteht aber stets darin, daß das Subject, daß der Menschengeist unmittelbar — ohne Vermittlung der Natur oder der historischen Ueberlieferung und Offenbarung, mit Gott in Beziehung zu treten, ihn zu erschauen und dadurch in seinem Daseyn und Wesen zu erkennen strebt.

Als später mit Cartesius das philosophische Forschen überhaupt eine andere Wendung nahm, auf das Subject in seiner Selbstgewißheit sich stellte, und von da alles Andere zu erkennen strebte, erhielt jenes unmittelbare Erkennen Gottes eine mehr

wissenschaftliche Form; es nahm, kann man sagen, einen Theil des wissenschaftlichen Apparates der abgethanen Scholastik in sich auf, um metaphysische Erkenntniß zu erringen. Bei Cartesius geschieht dieß wohl noch wenig, desto mehr aber bei Malebranche, dessen metaphysische Erkenntniß zwar eine durch das Subject allein gewonnene ist, aber durch das Subject, das sich in unmittelbare Verbindung mit Gott gesetzt, und nicht bloß Gott unmittelbar schauen, sondern auch alle Dinge in Gott erkennen will. Bei Spinoza geschieht im Grunde genommen dasselbe, nur daß er den christlichen Gottesbegriff von vornherein nicht annimmt, sondern an dessen Stelle den Begriff Substanz setzt, in diesen hinein sich mit seinem Denken unmittelbar und willkürlich stellt, und von da, als von einem theocentrischen Standpunkt aus Alles betrachtet oder construirt. Diese subjective Unmittelbarkeit bei metaphysischer Forschung, und dieses unbegründete Hineinschwindeln in einen theocentrischen Standpunkt ist auch der Standpunkt und die Eigenthümlichkeit des Pantheismus der neueren Philosophie geblieben. Die frühere Art und Methode der Metaphysik oder natürlichen Theologie, die sich ihm namentlich als Rationalismus entgegenstellte, ward als schwächliche, prosaische Reflexionsphilosophie behandelt und verachtet. Statt durch Naturbetrachtung und logische Operationen von Seite der sogenannten natürlichen Vernunft die Gotteserkenntniß zu gewinnen, wie die Scholastik und ihre modernen Nachahmer ebenso wie die zum Theil dem Christenthum feindlichen Rationalisten es versuchten, wollten besonders Schelling und Hegel Gottes Seyn und Wesen unmittelbar erkennen durch bloße Vernunft. Schelling wollte dieß mehr in unmittelbarer oder intellectueller Schauung, als einem eigenthümlichen Prärogativ bevorzugter Geister; Hegel mehr durch logische und dialektische Operation; aber auch unmittelbar und rein aus der Vernunft heraus, die sich als Herz und Hirn des Absoluten selbst gebährdete. Dieß ward philosophische Speculation im eminenten Sinn genannt, im Unterschied von der gemeinen Reflexions-

philosophie; oder speculativer Rationalismus im Unterschied vom vulgären.

Noch in anderer Form machte sich diese unmittelbare Erkenntniß Gottes geltend bei Jacobi, welcher der kritischen Zerstörung der alten Reflexions-Metaphysik gegenüber, wie sie von Kant in der Kritik der reinen Vernunft vollbracht wurde, eine andere Gottes-Erkenntniß behauptete, die nicht auf logischem und dialektischem Wege, also nicht mittelbar zu gewinnen sey, sondern in einem unmittelbaren Acte der Wahrnehmung, sey er nun Gefühl oder unmittelbarer Glaube oder Vernunftwahrnehmung genannt. Also auch hier will Gottes-Erkenntniß oder vielmehr das Gottesbewußtseyn unmittelbar vom Geiste gewonnen seyn, nicht vermittelt durch die Natur, aber auch nicht durch historische Offenbarung und den entsprechenden historischen oder Auctoritäts-Glauben.

Aber auch selbst Kant hat, nachdem er die übliche rationalistische und scholastische Reflexions-Metaphysik zerstört, auf ähnliche Weise, nämlich auch in der Form einer unmittelbaren Erfahrung oder Vernunftwahrnehmung sich das Gottesbewußtseyn und Erkenntniß zu sichern gesucht — freilich in ganz anderer Wendung, durch die unmittelbare Bethätigung der sogenannten praktischen Vernunft nämlich; welche indeß allerdings nur die Grundlage bildete, auf welche ein Beweis für das Daseyn Gottes, also eine wissenschaftliche, daher vermittelte Erkenntniß desselben gegründet werden sollte. Das Daseyn Gottes war ihm ein Postulat der praktischen Vernunft d. h. der gebieterischen Gesetzesstimme im Menschen, oder des kategorischen Imperativs, durch welchen die sittlichen Gebote Realisirung erheischen, und der dem Wesen nach von der Gewissensstimme wohl nicht verschieden seyn kann. Darum hat Kant auf den sogenannten moralischen Beweis für das Daseyn Gottes einzig noch Gewicht gelegt und ihm Geltung zugeschrieben, während er die übrigen kritisch zersetzte und verwarf. Inwiefern für Kant das Daseyn Gottes erst durch das sich kategorisch aufdringende, rücksichtslose Sittengesetz in der Form eines Postulates gewiß war,

könnte man allerdings, wie bemerkt, sagen, daß er kein unmittelbares, sondern ein durch das Sittengesetz vermitteltes Gottesbewußtseyn gelten ließ, wie zuvor die Reflexions-Metaphysik, die auf die Natur sich gründete, diese Vermittlung sich vindicirte. Allein da er das Sittengesetz selbst nicht als äußerlich oder historisch bestehendes, sondern nur als inneres nahm und gelten ließ in voller Autonomie, so ist es doch nur das Subject selbst, der Geist des Menschen selbst in der Thätigkeit als praktische Vernunft, von dem auch das Gottesbewußtseyn und die Gotteserkenntniß stammt. Und insofern stimmt also diese Art und Methode, das Gottesbewußtseyn zu erlangen, überein mit den bisher genannten Unmittelbarkeitstheorien.

Endlich noch in anderer Weise hat man durch die Vernunft allein, wenn auch nicht zum Bewußtseyn von Gott, doch zur strengen wissenschaftlichen oder philosophischen Erkenntniß zu gelangen gesucht. Nicht unmittelbar aus der Vernunft heraus sollte Gott in seinem Daseyn und Wesen erkannt werden, wie die sogenannte rein speculative Philosophie es unternahm, und von einem willkürlich angenommenen theocentrischen Standpunkt aus ihren Pantheismus construirte, sondern der Geist mit seinem Selbstbewußtseyn sollte psychologisch und historisch betrachtet, und so als Gegenstand einer neuen Art von Reflexionsphilosophie zur Erkenntniß Gottes, und insbesondere auch zum Beweis für das Daseyn Gottes führen. Man geht nämlich von der historisch-psychologischen Wahrnehmung aus, daß das Selbstbewußtseyn sich ohne historische Einwirkung nicht entfalte, daß es sich nur an einem schon lichten Selbstbewußtseyn entzünde und aufleuchte. Da nun für die ersten Menschen andere Menschen nicht zur Entwicklung des Selbstbewußtseyns wirken konnten, so mußte Gott selbst hier vermittelnd eintreten durch seine Einwirkung und Offenbarung. Daraus kann demnach Zweierlei gefolgert werden: erstlich daß Gott ist oder existirt; fürs zweite, daß er selbstbewußt, persönlich ist, denn wenn er nicht selbst selbstbewußt wäre, so könnte

er auch Andere nicht zum Selbstbewußtseyn wecken und bilden. Wie also früher die Natur Gegenstand der Reflexion war, um durch sie eine Metaphysik zu gründen, so sollte hier das Selbstbewußtseyn selbst, das durch Cartesius in den Vordergrund philosophischer Forschung gestellt ward, in ähnlicher Weise als Gegenstand der Reflexion zur Gründung der Metaphysik dienen. Ist das nun auch eigentlich Reflexionsphilosophie — und nicht sogenannte speculative Philosophie oder Construction der Gotteserkenntniß unmittelbar durch Vernunftthätigkeit, so unterscheidet sie sich doch wesentlich von der scholastischen und rationalistischen Metaphysik, indem sie nur auf den menschlichen Geist und seine Bethätigung allein sich gründet.

Indem wir nun zur Prüfung dieser unmittelbaren Art und Methode philosophischer Gotteserkenntniß (des Grundthema's der Metaphysik) übergehen, haben wir vor allem in Bezug auf die eigentlich mystische Erkenntnißthätigkeit zu bemerken, daß ihr allerdings eine große Berechtigung zukomme, ja daß in diesem inneren Erfahren, Fühlen oder Schauen des Daseyns und Wesens Gottes das eigentlich belebende Moment, die innere Lebensthätigkeit alles religiösen Glaubens und Wissens bestehe. Der historische religiöse Glaube wäre ohne dieses innere Gefühl und Erfahren nur das Annehmen und im Gedächtnißbewahren einer alten Geschichte, die erzählt worden; das logische und dialektische Wissen wäre, ganz entblößt von diesem Moment, ein todter, leerer Formelkram oder syllogistisches Knochengerüst ohne Blut und Leben. Die größten Schriftsteller und Lehrer der christlichen Kirche, selbst unter den Scholastikern, haben darum bei aller logischen und dialektischen Virtuosität auch dieses mystische Moment nicht ganz außer Acht gelassen, wie dieß z. B. insbesondere bei Albertus Magnus und Bonaventura der Fall ist. In welcher Weise wir selbst dieses (mystische) Moment und diese Fähigkeit unmittelbaren Gottesbewußtseyns zur Geltung zu bringen und zu verwerthen haben bei unserer Auffassung des Wesens und der Methode der Philosovhie,

werden wir im folgenden Abschnitte zu zeigen haben. Hier aber handelt es sich um ein einseitiges Begründen aller metaphysischen Erkenntniß auf unmittelbare innere Erfahrung oder Schauung Gottes. Diesem müssen wir entgegen treten.

Unmittelbare Erkenntniß Gottes oder vielmehr unmittelbares Gottesbewußtseyn stellen wir seiner Möglichkeit und Thatsächlichkeit nach nicht in Abrede, wenn auch allerdings die Anlage dazu erst durch historischen Glauben oder vermitteltes Wissen geweckt und gebildet werden muß. Es gibt in der That Menschen von so tiefer innerer Geisteskraft und Lebendigkeit, daß sie Gottes Seyn und Wesen mit einer Gewißheit und Klarheit unmittelbar erkennen, wie durch alle dialektischen Mittel sie nicht erreicht werden kann; und wenn sie ihre Erfahrung und genialen Geistesblicke kund thun, so wirken sie erregend und fördernd auf Wissenschaft und Leben. Vom Himmel aber sind auch solche Menschen nicht gefallen, sondern wenn sie auch durch eine besondere Naturbegabung oder göttliches Gnadengeschenk ausgezeichnet sind, so bedürfen sie doch auch angemessener Lebensverhältnisse, angemessener Bildung und Erziehung, um ihre Begabung endlich bethätigen zu können. Wenn aber auch unmittelbares Gottesbewußtseyn dieser erhöhten Art zugegeben wird, so ist eine andere Frage, ob dasselbe Anspruch habe darauf, für eigentlich wissenschaftliche Erkenntniß Gottes zu gelten. Das müssen wir verneinen. Dieses unmittelbare Bewußtseyn kann dem Einzelnen große Aufschlüsse gewähren und die festeste Ueberzeugung, und er kann vielleicht auch Andere anzuregen und zur Ueberzeugung zu führen vermögen, aber das Alles hat nur subjective Bedeutung und Geltung, objective Gewißheit und Beweiskraft, wie sie der Wissenschaft eigen seyn muß, kommt ihm nicht zu. Alle Erkenntniß, die auf diese Weise erreicht wird, ist nur eine subjective und kann nur wiederum dadurch mitgetheilt werden, daß das Subject unmittelbar ergriffen, gemüthlich angeregt und allenfalls durch ein argumentum ad hominem überzeugt wird. Menschen von dieser Begabung werden stets viel Anziehungskraft üben An-

dern gegenüber, und allenfalls großen Einfluß auf die Ueberzeugungen derselben zu gewinnen vermögen, für die Wissenschaft aber werden sie im besten Falle nur theils Anregung, theils auch einiges Material liefern, da ihnen Gedankenstrenge, Consequenz und Methode fehlt. Ohne dieses logische Moment aber bleibt auch die größte Fülle von Erkenntniß nur subjectiv, willkürlich, problematisch, ohne eigentliches objectives Daseyn, und vermag daher auch keine bleibende Bedeutung und allgemeine Ueberzeugungsmacht zu gewinnen. Die Wissenschaft bedarf eines logischen Körpers als Knochengerüst, in dem dann Leben und Geist des subjectiven Schauens und Wissens Gestalt und objectives Daseyn gewinnen. Wo daher diese mystische Schauung oder das unmittelbare Gottesbewußtseyn sich losreißt von der Zucht und Strenge der Logik, da wird sie in Unklarheit, Unsicherheit und Willkür entarten und verkommen.

Dieß gilt von den eigentlichen Mystikern des Mittelalters, gilt aber auch, wenn auch mit Modificationen, von Malebranche, und nicht minder von der Glaubensphilosophie Jacobi's, wenn diese auch in mancher Beziehung sich gar sehr davon unterscheidet. Was aber Spinoza betrifft, so ist zwar seine Methode eine ganz andere, sowie auch seine Voraussetzungen und das Resultat seiner Philosophie; allein darin stimmt er mit der genannten doch überein, daß er die Grundlage seines Systems durch bloße sogenannte Vernunftschauung gewinnt, die freilich nur eine ganz willkürliche, subjectivistische ist, aber doch dazu dienen muß, ihn gleich auf einen scheinbar ganz objectiven Standpunkt zu stellen, mitten in die absolute Substanz nämlich hinein, die ihm zum theocentrischen Standpunkt wird, von dem aus er alles betrachtet und construirt. Daher auch seinem Wissen und System die rechte objective Grundlage und Geltung fehlt, und nur für den Bedeutung hat, der seine subjective Grundlage ohne Beweis und Begründung sich gefallen läßt.

Schelling und Hegel stimmen in Bezug auf Subjectivität und Willkür des Ausgangspunktes mit Spinoza überein. Beide ver-

setzen sich sogleich in das Absolute selbst hinein, schauen es unmittelbar, und indem sie zu construiren beginnen, wollen sie eigentlich Vernunft, Verstand und Bewußtseyn des Absoluten selbst seyn. Indeß abgesehen davon, — da wir es hier nur mit der Art, das Absolute zu erkennen und eine Metaphysik zu begründen, zu thun haben, — jedenfalls ist es unmöglich, das Absolute so rein durch die Vernunft unmittelbar zu schauen und zu erkennen oder aus ihr herauszuconstruiren. Wenn Schelling das Absolute in seiner intellectuellen Anschauung unmittelbar zu schauen vorgibt, so ist das eben nur eine Behauptung, die nur für ihn selbst eigentlich Gültigkeit haben kann; Andere können unmöglich verpflichtet seyn, ihm aufs Wort zu glauben, wenn er es auch noch so sehr versichert, ohne es zu beweisen. In der That konnte auch Schelling dem häufigen Zweifel gegen seine Versicherung, daß er unmittelbar in intellectueller Anschauung das Absolute erkenne, nur gereizte Reden und bittere Verhöhnung der Unfähigkeit seiner Gegner entgegen setzen, die sich eben zur Höhe jener Schauung nicht erheben könnten. Gegen solche Versicherung rein subjectiver innerer Wahrnehmung und Erkenntniß läßt sich wissenschaftlich nicht streiten; wer sich einer solchen rühmt, ohne einen weitern Beweis zu bringen, als seine Versicherung, den läßt man, voll seiner Meinung und befangen in ihr, stehen, bis er etwa selbst die Grundlosigkeit seiner Einbildung wahrnimmt und zu weiterer Forschung sich entschließt, wie es bei Schelling wirklich der Fall war.

Hegel geht zwar auch von der unbegründeten Voraussetzung aus, daß Seyn und Denken identisch und beides das Absolute selbst seyen, aber das Denken des Absoluten, die philosophische (metaphysische) Erkenntniß desselben will er nicht so ohne weiters mit einem Schlag gewinnen, sondern in apriorischer Construction in einem dialektischen Proceß Glied für Glied sich erringen, wie er es in der Logik versucht hat „Aus der Pistole geschossen" ist damit das Absolute nicht mehr, wie er es Schelling vorwirft, sondern in kunstgerechter Methode errungen, gegliedert und dargestellt.

Allein auch diese Art der Erkenntniß des Absoluten ist unmöglich, und darum die speculative Philosophie dieser Art eine Täuschung. Wenn man nämlich allerdings auch zugeben muß, daß der menschliche Geist die Fähigkeit in sich habe das Absolute zu erkennen, und wenn er insofern nicht ganz ohne Berechtigung als Quelle der Erkenntniß desselben betrachtet werden kann, so kann man doch nicht ohne weiters die vollständige Erkenntniß des Absoluten a priori aus der Vernunft herausconstruiren. Das ist wider die Natur, wider alle natürlichen und geschichtlichen Bedingungen menschlicher Erkenntniß überhaupt, daher unmöglich; und wo es versucht wird, kann nur eine Mißgeburt oder ein Trugbild, sey es auch noch so großartig, zu Stande kommen. Daß ein solches Verfahren in Betreff der Natur- und Geschichtserkenntniß nicht möglich sey, sieht man gegenwärtig ein; denn obwohl der Geist selbst es ist, der im Denken und durch dasselbe das Erkennen und Wissen schafft, und insofern als Quelle desselben betrachtet werden kann, so kann doch derselbe für sich allein und a priori, ohne empirische Erfahrung und Erforschung der Objecte selbst, nicht erkennen was ist und geschah, und wie es ist und geschah. Was von diesen Wissenschaften gilt, gilt auch von der Metaphysik, gilt überhaupt von jeder Wissenschaft. Apriorisch läßt sich keine construiren und gewinnen, selbst die Logik nicht, wie wir wissen, obwohl sie die Wissenschaft vom Denken selbst, seinen Formen und Gesetzen ist, und man allerdings meinen sollte, die eigenen Gesetze und Formen müßte das Denken aus und durch sich selbst ohne weiteren objectiven Erkenntnißstoff gewinnen können. Es ist dessenungeachtet auch die Logik gegründet worden als Wissenschaft durch Reflexion auf das thatsächliche empirische Denken, um daraus die Gesetze und Formen in ihrem in diesem Denken realisirten Daseyn zu erkennen. Es ist auch in der That, wie schon früher bemerkt wurde, schon längst nachgewiesen, daß Hegel seine apriorische Construction des Absoluten, wie die Logik sie seyn soll, im Grunde nur erschlichen habe, indem immer wieder Begriffe aus der Empirie

herübergenommen wurden, wenn die reine Denkoperation ins Stocken gerathen wollte. Und zwar gestaltete sich die Metaphysik (Logik), die das Absolute im reinen Aether des Denkens darstellen sollte, zu einem Schattenreich von Begriffen, die hauptsächlich durch Naturbetrachtung gewonnen wurden; ein Verfahren, das nur dadurch möglich wurde, daß man den Kosmos, die Natur von vornherein für das Absolute ausgab, und daß man so als Naturwesen natürlich schon von selbst in einem theocentrischen Standpunkt sich befand, und die Naturabstractionen, die Begriffe für Natur-Dinge und -Vorgänge für das reine Wesen Gottes ausgeben konnte.

Die Täuschung in Betreff dieser Art der Erkenntniß des Absoluten und damit alles Daseyns im Himmel und auf Erden — ist nunmehr so ziemlich verschwunden, und Schelling selbst, der ursprünglich durch seinen Enthusiasmus und Orakelton so viel beigetragen hat sie in Aufschwung zu bringen, hat wiederum auch vorzugsweise den Anstoß gegeben sie in ihrer Herrschaft zu erschüttern und ihre Gewalt zu brechen. Und die philosophische Anstrengung der letzten Jahrzehnte ging ja vorzüglich dahin, die Philosophie durch kritische Angriffe aus der Gewalt dieses täuschenden Systems zu befreien. Andererseits schlug das Hegelsche System in der Uebertreibung mancher Schüler desselben selbst in das Gegentheil und in Selbstzerstörung um; und wie Hegel selbst durch Willkür und Gewaltthätigkeit in Handhabung der anderswoher genommenen Begriffe das Absolute construirt und systematisirt hatte, so destruirte Feuerbach dasselbe mit noch größerer Willkür durch seine Capricen und Gedankensprünge, die er auch für Wissenschaft ausgab.

Bei Schelling selbst hatte sich diese Art philosophischer Construction und Erkenntniß zuletzt zur negativen Philosophie gestaltet, die nur die Eine Seite des gesammten philosophischen Systems seyn sollte. Oder eigentlich nur als negative Vorbedingung und Vorbereitung der positiven Philosophie sollte sie zuletzt noch gelten, daher sie nur mehr als Einleitung in die positive Philosophie

gelten darf. So bescheiden diese Stellung der negativen Philosophie auch ist, die ihr der Urheber selbst noch angewiesen hat, so muß sie doch selbst in dieser noch in Frage gestellt werden. Einigen Aeußerungen Schellings zufolge hat die negative Philosophie, wie oben schon bemerkt worden, die Aufgabe, zu zeigen wie wir nicht zur Erkenntniß des Absoluten oder Gottes kommen können, oder daß wir nicht durch die früher angewendete apriorische Construction der reinen Vernunft dahin gelangen können. Allein dieß erst zu erforschen, wie man nicht zur Gotteserkenntniß kommen kann, braucht doch nicht so allgemein als Aufgabe der Philosophie hingestellt zu werden, sondern dieß hat höchstens für Einzelne Bedeutung, und ist insbesondere wichtig für Schelling selbst und seinen philosophischen Entwicklungsgang. Für die Philosophie selbst kann es nicht Aufgabe seyn, zuerst einen falschen Weg zu gehen durch die negative Philosophie, und dann erst den wahren in der positiven — wenn sie doch einmal den wahren Weg weiß. Wozu soll man erst beweisen, daß man auch mit den besten Augen nicht sehen könne, wenn kein Licht leuchtet, und wozu sich erst abmühen, in der Finsterniß durch große Augenanstrengung zu sehen? In der That gleicht diese apriorische Construction der Gotteserkenntniß einem solchen Verfahren. Die Vernunft will sehen ohne Licht und Object; aber das ist nicht möglich, obwohl sie das Licht und Sehvermögen für Erkenntniß des Absoluten ist. Daher waren alle diese Anstrengungen der sogenannten absoluten philosophischen Forschung vergeblich, in der man sich bemühte, unmittelbar durch Vernunftthätigkeit, die sich rein auf sich selbst stellte, Gott zu erkennen. Was man hiebei erkannte, war eigentlich nichts Anderes als die Vernunftthätigkeit selber, und diese sogar konnte nur unvollkommen erkannt, und dann in Selbsttäuschung für das Absolute selbst erklärt werden. Wie man, im Finstern sitzend, dem Auge durch Reibung eine Lichterscheinung zwar entlocken kann, aber sich sehr irren würde, wollte man dieß Licht für die Sonne ansehen, und sich vergeblich bemühte, wollte man in demselben Etwas sehen —

so verhält es sich auch mit der bloßen Vernunft und ihrer Thätigkeit ohne objectiven Erkenntnißgegenstand. Was sie für sich erreichen kann durch alle Anstrengung, sind nur Erscheinungen des eigenen Wesens und Vermögens, Anderes aber, oder das Absolute wird dadurch nicht erkannt. Und es kann in jenem Vernunftlicht nichts Anderes betrachtet und beurtheilt werden, gerade so wie in jenem Licht, das man im Dunkeln durch Reibung dem Auge entlockt, nicht die Welt und die Umgebung erkannt werden kann, sondern höchstens nur eine Eigenschaft oder ein Vermögen des Auges.

Schellings negative Philosophie ist aber nicht bloß nicht nothwendig für die Philosophie überhaupt, und nicht bloß ohnmächtig, sondern sie ist auch (um auch darauf zurückzukommen) in dieser bescheidenen Gestalt und Stellung, die sie durch ihn selbst erhalten hat, noch verhängnißvoll und verderblich für sein positives philosophisches System selbst, für seine philosophische Grundanschauung, Grundlage und Methode. Schelling nämlich ist durch die negative Philosophie selbst noch theilweise gefangen gehalten in seiner früheren naturalistischen Construction des Absoluten, die ihm zugleich eine theocentrische war. Die Grundlage auch seiner positiven Philosophie bildet diese negative, daher Gott noch immer erscheint als ein in einem Naturproceß verwickeltes Wesen, das sich allmählich in naturalistisch- und historisch-theogonischen Entwicklungsgang entfaltet und vervollkommnet. Die Religion, das Gottesbewußtseyn wird daher nicht als That des menschlichen Bewußtseyns gefaßt, sondern als That und Act des göttlichen. Die Religions- und Mythengeschichte ist nicht ein Theil der menschlichen Geschichte, sondern Geschichte der göttlichen Entwicklung und der Ausgestaltung des göttlichen Lebens selbst. Somit ist der Pantheismus nicht überwunden, sondern in der Grundlage wenigstens noch vorhanden; und zwar noch immer vorhanden und angenommen von vornherein, man weiß nicht warum und wozu, da doch nothwendig die Unbefangenheit der Forschung dadurch von Anfang an getrübt, ja unmöglich gemacht werden muß. Denn das soll ja durch philo-

sophische Forschung erst erkannt werden, ob Gott sey und was er sey, und in welchem Verhältniß er zu dieser Welt des relativen Seyns und Geschehens stehe. Man kann also nicht schon am Anfang die Entscheidung vorwegnehmen, die nur Resultat der ernstesten, unbefangensten Forschung seyn kann.

Auch auf das moralische Gefühl, auf die innere Stimme des kategorischen Imperativs läßt sich die Gotteserkenntniß nicht mit Sicherheit gründen, wie Kant wollte. Wir sehen hier davon ab, daß eine solche Trennung des sittlichen Gebietes und des religiösen unnatürlich, abnorm sey, und der mit seiner innern Stimme der Pflicht auf sich selbst gestellte, autonome Mensch in seiner sittlichen Thätigkeit nur Selbstdienst treibe, und weit mehr egoistisch handle, wenn er um seiner Selbst, seiner Würde und Ruhe willen das Gute thut und seine Pflichten erfüllt, als wenn das aus Gehorsam gegen Gottes Gebot geschieht, und selbst mit Rücksicht auf künftige Belohnung — sehen wir, sage ich, hievon ab, es läßt sich nach solcher Trennung auch die Gewißheit des Daseyns Gottes gar nicht mehr aus dem innern Pflichtgebot, und selbst nicht aus der Gewissensstimme schöpfen. Denn was ist das innere Pflicht-Gebot und die Gewissensstimme, wenn wir absehen vom Gottes-Bewußtseyn? Ein dunkles, geheimnißvolles Drängen, Warnen und Strafen, auftauchend aus dem Grunde der Seele, aus der verborgenen Natur — nichts über sich selbst oder Anderes weiter aussagend! Diese innere Stimme verkündet nur sich selbst, ihren eigenen Inhalt, ihr Gebot — sonst nichts. Von Gott sagt sie unmittelbar nichts, weder ob er sey, noch ob er nicht sey. Wenn demnach — gewaltsamer Weise — vom Gottesbewußtseyn abgesehen würde, so könnte diese innere Stimme auch nicht mehr als göttliche Stimme, als göttliches Gebot angesehen werden, und auf sie könnte man auch das Postulat des Daseyns Gottes nicht mehr mit Recht gründen. Sie könnte, ja müßte — wenn man von Gott nicht anderswoher schon wüßte — als eine Art Natur-Instinct, als Naturgesetz, als allgemeine Naturordnung im Men-

schengeschlecht angesehen werden, deren Grund und Wesen eben nicht weiter zu begreifen wäre. Und gäbe es keine andere Art, Gottes Daseyn und Wesen, das zunächst im religiösen Glauben angenommen ist, wissenschaftlich zu erkennen, wie leicht könnte man da dasjenige, was nur Mittel der Erkenntniß Gottes seyn sollte, mit dem Object der Erkenntniß selbst verwechseln? Deßwegen nämlich, weil dieses Mittel in keinem angemessenen Verhältniß zum Zwecke steht, zu dem es verwendet werden soll, da das sittliche Pflichtgebot und Gewissen nur sich selbst verkündet, nicht aber Gott; von ihm vielmehr unmittelbar nichts sagt, sondern erst aus dem Gottesbewußtseyn heraus der Zusammenhang zwischen Gott und der innern sittlichen Natur des Menschen hergestellt werden kann. Wie nahe dieß liegt bei der Losreißung des sittlichen Gebietes vom religiösen, zeigte sich ja gleich bei dem Nachfolger Kant's, bei Fichte, der den kategorischen Imperativ Kant's, auf den dieser den Beweis für das Daseyn Gottes zu gründen suchte, für Gott selbst nahm, indem ihm Gott und moralische Welt-Ordnung, die sich eben im Pflichtgebot ausspricht, für identisch galten, so daß auch hier das Causalitätsverhältniß zwischen Gott und dem Pflichtgebot im Menschen in ein Substantialitätsverhältniß verwandelt ward. Das Pflichtgebot wird nicht mehr bloß als eine Stimme, als ein Werk von Gott betrachtet, es gilt als Gott selbst, der mit der moralischen Weltordnung identificirt wird.

Wir stellen indeß keineswegs in Abrede, daß die innere Stimme des Menschen, das Pflichtgebot und die Gewissensstimme von großem Gewicht und großer Kraft sey bei dem Versuch, das Daseyn Gottes zu beweisen, und insbesondere sein Wesen zu erkennen. Aber es muß der naturgemäße, normale Zusammenhang mit den übrigen wesentlichen Momenten des menschlichen Bewußtseyns, insbesondere mit dem Gottesbewußtseyn festgehalten werden, wie wir später zeigen werden. Mit Bruchstücken der menschlichen Natur, aus einer verstümmelten menschlichen Seele läßt sich zuver-

lässig nie eine sichere Erkenntniß des Grundes und Schöpfers derselben gewinnen.

Es übrigt noch, den Versuch in Kürze zu prüfen, die Erkenntniß Gottes aus dem Selbstbewußtseyn zu gewinnen, und auf dieses die Metaphysik zu gründen in der Weise, daß man, ohne über das Subject hinauszugehen, doch eine Art Reflexionsphilosophie wiederum gewinnt, indem man nämlich das Daseyn Gottes aus dem Daseyn des menschlichen Selbstbewußtseyns zu beweisen sucht, und dann das Wesen Gottes nach dem Bilde des Selbstbewußtseyns construirt. So daß also der menschliche Geist die Gotteserkenntniß nicht a u s s i c h gewinnt durch Construction oder Production, sondern durch Reflexion ü b e r s i c h, seine Entwicklung, seine Beschaffenheit. In der That wird man auch nicht in Abrede stellen können, daß für diese Art und Methode der Metaphysik mehr spricht, als für die früher erörterte rationalistische Reflexionsphilosophie, die durch Naturbetrachtung Gottes Daseyn und Wesen selbständig, d. h. abgesehen von göttlicher Offenbarung erkennen wollte. Die menschliche Natur, und insbesondere der menschliche Geist mit seinem Selbstbewußtseyn ist jedenfalls ein höheres Abbild oder Ebenbild Gottes als die äußere Natur, und das Daseyn des Selbstbewußtseyns muß jedenfalls einen höheren Urheber voraussetzen oder fordern bei logischer Schlußfolgerung, als das Daseyn und die Ordnung der äußern Natur.

Bei genauerer Erwägung aber zeigt sich, daß auch auf diese Weise eine wahre Metaphysik sich nicht gründen, insbesondere die Grundlage jeder weiteren Entwicklung in derselben, der Beweis für das Daseyn Gottes sich nicht gewinnen läßt. Das Selbstbewußtseyn des Menschen bedürfe immer eines andern schon vorhandenen Selbstbewußtseyns, daß es entstehe und sich entwickle, der bewußtseynsfähige Geist komme nur durch einen schon selbstbewußten Geist zum actuellen Selbstbewußtseyn, behauptet man, und also — schließt man, muß ein ursprünglich und ewig selbstbewußtes Wesen, Gott, das Selbstbewußtseyn dem Menschengeschlecht nicht bloß der

Potenz, sondern auch der Actualität nach gegeben und entwickelt haben. Daraus folgt natürlich, daß ein ursprünglich und ewig selbstbewußtes Wesen, Gott, existire. Allein wenn wir auch, ohne daß ein eigentlicher Beweis dafür geliefert ist, zugeben wollen, daß der menschliche Geist zum Selbstbewußtseyn nur durch einen schon selbstbewußten Geist komme, so ist das Räsonnement doch nur dann von Gewicht und Gültigkeit, wenn gewiß ist, daß das Menschengeschlecht entstanden sey, und daß einmal allgemeine Bewußtlosigkeit bestand. Zudem gewähren die Prämissen nur Berechtigung, auf ein menschliches, relatives Selbstbewußtseyn zu schließen, als Grund des menschlichen Selbstbewußtseyns, nicht aber auf absolutes Selbstbewußtseyn, auf Gott. Das Daseyn des endlichen, beschränkten Bewußtseyns ist noch nicht so ganz selbstverständlich ein Beweis, daß es auch ein unendliches, absolutes Bewußtseyn gebe; als Resultat der rein logischen Operation (des ratiocinium) ergibt sich dieß wenigstens nicht, und wenn es doch dazu kommt, wenn das Räthsel durch Anerkennung der Existenz eines absoluten Wesens gelöst wird, so geschieht das nicht in Folge der Schlußfolgerung, so wird dieß nicht aus der nothwendigen Consequenz als Resultat herausgeboren, sondern es wird aus dem allgemeinen religiösen Menschenbewußtseyn und aus dem höheren Inhalte des Geistes herübergenommen. Gäbe es dieß nicht, so käme nie ein Menschengeist durch Wahrnehmung seiner Beschränktheit und Endlichkeit darauf, daß es ganz das Gegentheil davon gebe, nämlich einen unendlichen, unbeschränkten Geist. Und wenn wir auch den hier in Frage stehenden historischen und psychologischen Thatsachen für die Metaphysik eine große Bedeutung zuschreiben, als natürlich kann es wenigstens gleich von Anfang an nicht betrachtet werden, daß man gerade die Beschränktheit des Menschengeistes und die Wahrnehmung derselben im Selbstbewußtseyn, zum Ausgangspunkt nehme und als Prämisse oder Argument gelten lasse, um das Daseyn des absoluten Geistes zu beweisen. Als natürlich zeigt sich doch sogleich, daß man vom höchsten In-

halt des menschlichen Geistes und von seinem höchsten Bewußtseyn, von der größten inneren Thatsache ausgehe, die factisch gegeben ist, um davon ausgehend auf den Grund desselben zu schließen. Diese Thatsache ist nicht das Gefühl und die Erkenntniß der eigenen Beschränktheit und Endlichkeit im Selbstbewußtseyn, sondern das Bewußtseyn oder Gefühl des Unendlichen, das Gottesbewußtseyn, das seiner Natur nach das Vollkommenste im Menschengeiste ist, und daher auch am meisten geeignet seyn muß zur Grundlage eines Beweises für das Daseyn Gottes und die Erkenntniß seines Wesens zu dienen. Das werden wir näher zu erörtern haben im Folgenden. Hier verweisen wir in Betreff des Selbstbewußtseyns nur noch zurück auf das, was schon im ersten Abschnitt hierüber bemerkt wurde, daß nämlich das Gottesbewußtseyn nicht aus dem Selbstbewußtseyn erkannt und begriffen werden könne, sondern umgekehrt das Selbst und sein Bewußtseyn nur wahrhaft zu begreifen sey durch das Gottesbewußtseyn, und daß man durch rein psychologische Untersuchung zwar viel zu erkennen vermöge, aber den tieferen Grund des eigenen Wesens und Bewußtseyns nicht durchschaue. Dieß ist nur möglich, wenn das Gottesbewußtseyn und die Gottes-Erkenntniß Licht in denselben wirft. Ohne dieß ist und bleibt der Mensch trotz all seinem Selbstbewußtseyn und all seiner psychologischen Forschung ein Räthsel vor sich selber. Der Geist erkennt durch das Selbstbewußtseyn, daß er ist, daß er von dem Andern, von der Natur verschieden ist; was er ist und woher er ist und wohin bestimmt, kann er aus dem Selbstbewußtseyn heraus nicht mit Bestimmtheit und Gewißheit lesen. Ebensowenig kann er aus diesem Nichtwissen und dem Gefühl der Beschränktheit und Bedürftigkeit die Berechtigung schöpfen, auf ein absolutes Wesen zu schließen. Wozu er bei bloß psychologischer Forschung berechtigt und genöthigt ist, besteht darin, daß er seine Unfähigkeit, dieß Räthsel zu lösen, gestehe und sich des entscheidenden Urtheils enthalte über sich selbst. Dabei darf nicht unbemerkt bleiben, daß eine solche rein psychologische Betrachtung ohnehin nur ein Fragment

wäre, die sicherlich in sich selbst die Nöthigung verspüren muß, über sich selbst hinaus zu gehen. Denn die psychologische Forschung findet natürlicher Weise in der Seele eine Potenz und eine Thatsache, die sogleich über sie hinausweist und hineinführt ins Gebiet der Metaphysik, nämlich die Potenz und die Actualität des Gottesbewußtseyns. Wollte die Psychologie hievon absehen, so hätte sie nur mehr eine verstümmelte Menschennatur zu betrachten, und zwar verstümmelt um die höchste Potenz und Bethätigung des Geistes, und könnte sich schon darum nicht der Hoffnung hingeben, den Menschengeist wahrhaft zu verstehen, und durch diese Wissenschaft von ihm die Grundlage für eine Metaphysik zu legen, wie das namentlich Günther will.

IV.

Die wahre, historisch-psychologische (subjectiv-objective) Metaphysik.

Wir haben wiederholt schon hervorgehoben, daß die Metaphysik, als wissenschaftliche Erkenntniß des Absoluten oder Gottes, nicht a priori construirt, nicht aus der bloßen Vernunft durch ihre eigene immanente Bewegung producirt werden könne, wie überhaupt auf diese Weise gar keine Wissenschaft von irgend Etwas zu gewinnen sey. Zur Entstehung einer Wissenschaft ist nicht bloß der erkennende Geist nothwendig, sondern auch ein bestimmtes Erkenntnißobject, denn bei keiner Wissenschaft bringt das Denken und Erkennen das Erkannte selbst hervor. Dieß gilt so allgemein, daß sogar bei der Selbsterkenntniß der Geist sich selbst als objectiv denkt, um sein Denken als subjectives darauf zu richten und sich selbst zu erkennen. Zum Behuf der Selbsterkenntniß scheidet sich der Geist nämlich in einen objectiven und subjectiven, so daß er selbst bei dieser immanenten Selbsterkenntniß nicht a priori construirt, nicht objectlos beginnt, und durch sein Denken und Erkennen das Gedachte und Erkannte nicht erst hervorbringt. Auch für die Philosophie, und insbesondere für die Fundamentalphilosophie, die Metaphysik gilt dieß. Auch sie bringt ihr Erkenntnißobject nicht hervor, schafft oder producirt es nicht, sondern es muß schon irgendwie da oder gegeben seyn; und wenn von einem Schaffen oder Produciren doch hiebei die Rede seyn soll, so könnte man höchstens sagen, daß die Erkenntniß des Objectes geschaffen

werde, indem das Object so wie es ist, denkend nachconstruirt wird. Wenn Schelling sagt, die Natur erkennen heißt die Natur schaffen, so hat er sich entschieden im Ausdruck vergriffen, er wollte vielleicht doch nur sagen, die Erkenntniß der Natur werde von der Naturphilosophie geschaffen, nicht die Natur selber. Insofern also kann von einer rein speculativen Philosophie nicht die Rede seyn, wenn man darunter das Schaffen der Erkenntniß des Absoluten rein aus der Vernunft (Verstand) versteht, sondern die Philosophie muß immer Reflexion auf irgend ein Erkenntnißobject seyn. Die wahre, eigentliche Speculation ist dadurch aber keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr erst möglich gemacht, so daß wir zur eigentlichen, vulgären Reflexionsphilosophie keineswegs zurückzukehren brauchen, wie sich später zeigen wird.

Andererseits haben wir bereits mehrere Objecte, durch deren Betrachtung und Erforschung man bisher metaphysische Erkenntniß zu gewinnen strebte, als ungeeignet, als nicht zweckdienlich zurückgewiesen. Die Natur nämlich und die Ordnung der Natur, und sogar auch das Selbstbewußtseyn mit seinem Inhalt und den Bedingungen seiner Entwicklung. So daß nun die Frage entsteht, welches andere Object denn noch da sey, um durch Reflexion darauf, und durch Schlußfolgerung aus seinem Daseyn und seiner Beschaffenheit wirklich und wahrhaftig zur metaphysischen Erkenntniß Gottes zu kommen, und vor allem den von der Metaphysik anzustrebenden Beweis für das Daseyn (oder Nichtdaseyn) Gottes zu gewinnen. Die Antwort, die wir auf diese Frage geben, ist folgende:

Außer der realen und unzweifelhaft gewissen Thatsache der Natur und ihrer Ordnung, und der psychologischen (geistig-realen) ebenso gewissen Thatsache des Selbstbewußtseyns des Menschen, ist auch noch die nicht minder gewisse Thatsache der Geschichte da mit ihrem Inhalte, und es fragt sich, ob sie nicht eher geeignet sey zur Grundlage metaphysischer Forschung zu dienen. Jedenfalls ist sogleich dieß gewiß, daß man bei einem solchen Unternehmen sie

nicht ganz unbeachtet und unberücksichtigt lassen darf. Soll einmal von der Welt, von der Schöpfung ausgegangen werden, um Gott, den Schöpfer zu erkennen, so wird der zeitliche Inhalt der Menschengeschichte wenigstens eben so gut Beachtung verdienen wie das räumliche Daseyn der Natur und ihrer Ordnung. Nur dieß Letzte beachten, und zum Reflexionsgegenstand wählen, um metaphysische Erkenntniß zu gewinnen, hieße nichts anderes, als von der verstümmelten Schöpfung ausgehen, um den Schöpfer zu erkennen; und noch dazu von der Schöpfung, die um den höheren, geistigen Theil verkürzt und verstümmelt wäre. Welche Aussicht kann da noch seyn auf richtige Gotteserkenntniß, auf wahres Resultat der metaphysischen Forschung? Nur aus der äußeren Natur den Schöpfer erkennen wollen, und nicht auch aus der Geschichte, wäre nicht viel anders als das Beginnen, aus dem Postament den Künstler erkennen wollen, nicht aus der Statue selbst; ja man möchte sagen, es wäre nicht viel anders als das Beginnen, durch Betrachtung der Hobelspäne oder Abfälle die Thätigkeit und den Geist des Künstlers erforschen wollen, nicht durch Betrachtung des Kunstwerkes selber!

Darüber wird also wohl schwerlich ein Zweifel länger obwalten können, daß man nicht bloß die Natur, sondern auch die Geschichte als Erforschungs- oder Reflecionsobject zu Grunde legen müsse, um eine wahre metaphysische Erkenntniß zu gewinnen. Allein die Geschichte der Menschheit hat selbst einen mannichfachen und verschiedenartigen Inhalt, und es handelt sich darum, noch näher die eigentlich passende und entscheidende Thatsache aus diesem Inhalte herauszufinden, welche die wahre Grundlage metaphysischer Forschung seyn kann. Die Geschichte hat theils äußere Thaten und Ereignisse in der Menschheit zum Gegenstande, theils innere Zustände, Thätigkeiten und Entwicklungen. Die bloß äußeren Ereignisse werden, als der Natur am meisten verwandt, wohl auch am wenigsten geeignet seyn zu dieser gesuchten metaphysischen Grundlage; mehr möchten sich eignen dazu die gemüthlichen und

sittlichen Zustände, die sich in Willens-Acten und Thaten und künstlerischen Bestrebungen kund geben. Da wir aber schon das Selbstbewußtseyn und selbst die moralische Seite der Menschen-Natur als wenigstens nicht vollkommen dazu geeignet erkannten, so werden auch die daraus hervorgehenden geschichtlichen Thatsachen sich nicht vollständig dazu eignen. Es bleibt daher noch Eine große Thatsache übrig als Inhalt der Menschengeschichte, um eigentliche centrale Grundlage der Metaphysik zu werden — und das ist die allgemeine historische Thatsache des Gottesbewußtseyns, der Religion selbst. Und sie halten wir für die einzige Thatsache, die als Reflexions-Object in strengem wissenschaftlichen Verfahren zur Gründung einer Metaphysik vollkommen geeignet ist und wahrhaft genügt.

Um ein noch Unbekanntes zu erkennen und ein noch Ungewisses zur Gewißheit zu bringen, muß man von einem Bekannten und Gewissen ausgehen, um in denknothwendiger Schlußfolge die nothwendige Verbindung zwischen dem Bekannten und Gewissen und dem noch Unbekannten, Ungewissen zu erkennen, und dadurch das letztere auch zur Erkenntniß und Gewißheit zu bringen. Man wird aber hiebei offenbar von einem solchen Bekannten und Gewissen ausgehen, das mit dem noch Unbekannten und Ungewissen in nächster Beziehung, in verwandtschaftlichem Verhältniß steht; das wo möglich gleichartig mit demselben ist, so daß die Schlußfolge in stetigem Gedankengang erzielt werden kann, und dieselbe nicht durch Abspringen von den Prämissen und Uebergehen zu etwas ganz Anderem mehr erschlichen, oder willkürlich angenommen, als rechtmäßig gewonnen wird. In diesem letzteren Falle befinden sich, wie wir sahen, die gewöhnlichen Beweise für das Daseyn Gottes (mit Ausnahme des ontologischen). Um wirklich in einer rechtmäßigen Schlußfolgerung einen solchen Beweis zu erzielen, muß von dem gewissen, bekannten Erkenntnißobject ausgegangen werden, das in der nächsten Beziehung im unmittelbarsten Verhältniß zu Gott steht, das gewissermaßen gleichartig ist mit Gott

selber. Und dieses Gewisse, Bekannte, von dem auszugehen ist, um das noch Unbekannte, Ungewisse zu erkennen, ist die historische Thatsache des Gottesbewußtseyns und alles dessen, was damit in nächster Beziehung steht, also die Thatsache der Religion überhaupt. Wenn je ein Gewisses, Daseyendes geeignet seyn soll zu solchem Schluß, so muß es diese Thatsache seyn. Unter allen Thatsachen, die es gibt in Natur und Geschichte, ist das Gottesbewußtseyn zuverlässig am meisten geeignet, um davon auf das Gottes-Daseyn zu schließen, und am meisten aus dem Gottesbewußtseyn müssen auch Wesen und Eigenschaften Gottes zu erkennen seyn. Will man das Schöne erkennen, so wählt man nicht ganz fremdartige Gegenstände zur Betrachtung und Erforschung, sondern eben die thatsächlichen Erscheinungen des Schönen in Natur und Kunst; und will man das Recht in seiner Idee, in seinem Wesen erforschen, so kann das wieder nicht dadurch geschehen, daß man ganz heterogene Gebiete, etwa das der Chemie und Physik in Untersuchung zieht, sondern dadurch, daß man das gleichartige Daseynsgebiet der Menschheit, also die Rechtsverhältnisse, das Rechts-Bewußtseyn zum Erkenntnißobject wählt. Ebenso muß demnach auch bei der metaphysischen Forschung von der möglichst mit Gott homogenen irdischen, bekannten und gewissen Thatsache ausgegangen werden — und das ist das menschliche Bewußtseyn von Gott mit Allem was damit in Verbindung steht.

Also nicht aus dem Daseyn des Endlichen kann man am besten und folgerechtesten auf das Daseyn des Unendlichen, Absoluten schließen, und nicht aus der Beschaffenheit des Endlichen, Unvollkommenen die Beschaffenheit, Wesen und Eigenschaften des Vollkommenen, Absoluten erkennen; eben so ist nicht aus dem Gedanken und Bewußtseyn der Beschränktheit und Endlichkeit des eigenen, endlichen Selbst auf das Daseyn Gottes und seines Wesens zu schließen; sondern wenn je ein solcher Schluß möglich seyn soll, so kann gewiß vom Gedanken, vom Bewußtseyn des Unendlichen, Göttlichen, das in der Menschheit da ist, am sichersten

zurückgeschlossen werden auf das Daseyn dieses Unendlichen, Göttlichen, von dem jenes Bewußtseyn Kunde gibt. Aus dem Daseyn des formal oder gedachten Unendlichen oder eigentlich, wie wir noch sehen werden, aus dem Daseyn der Potenz zu diesem Gedanken wird auf das Daseyn des real, des objectiv daseyenden Absoluten geschlossen. Dadurch ist wenigstens einigermaßen, ist wenigstens innerhalb des Gedankenganges die Gleichartigkeit, ist Homogeneität in der Schlußfolge gewahrt.

Von dieser Forderung der Gleichartigkeit zwischen Prämissen und Schlußfolge geleitet, hat man die Aristotelisch-rationalistische Metaphysik in der neueren Philosophie umgestaltet, dabei aber allerdings in Pantheismus verkehrt. Man nahm die Natur und den menschlichen Geist in seinem Daseyn und seiner natürlichen Thätigkeit zur Grundlage der metaphysischen Forschung, erkannte aber, daß man consequent im Gedankengange nicht darüber hinauskommen könne, und weil doch das Absolute erkannt werden sollte, ward Natur und endlicher Geist selbst als solches bezeichnet. Es ward, wie schon bemerkt, aus dem Causalitäts-Verhältniß und der entsprechenden Schlußfolgerung der alten Metaphysik ein Substantialitätsverhältniß gemacht, und die Schlußfolgerung ward zur bloßen immanenten Dialectik, die logisch keinen andern Werth hat in diesem Falle als den einer Kreisbewegung. Indem wir aber von der Thatsache des menschlichen Bewußtseyns von Gott ausgehen, haben wir angemessene Prämissen, und vermeiden den Fehler der alten Metaphysik und der anderen, auf das Selbstbewußtseyn gegründeten Reflexionsphilosophie, ohne deßhalb dem Vorurtheil der neueren Philosophie, dem von der Identität des Seyns und Denkens zu huldigen. Wir suchen zuerst nur den Grund für die gewisse Thatsache des Gottesbewußtseyns, indem wir fortschließen am Faden des Causalitätsgesetzes. Ob das Verhältniß zwischen dem menschlichen Gottesbewußtseyn und dem Daseyn Gottes wirklich nur ein Verhältniß der Causalität, oder der Substantialität und Immanenz sey, ist nicht von vornherein ausgemacht oder

angenommen, sondern dieß zu erkennen, ist eben Ziel der Forschung.

Bei dieser Grundlage für die metaphysische Forschung wird zugleich auch die größte, wichtigste Erscheinung der Menschen-Geschichte, die Religion nämlich, die stets das eigentliche Lebens-Centrum derselben war, Gegenstand der Erforschung und Erkenntniß, wodurch allein die Menschennatur und -Geschichte zum wahren Verständniß gebracht werden können; so daß für das größte historische Problem, das Daseyn der Religion, mit dem metaphysischen Grundproblem, der Erkenntniß des Absoluten, zugleich die Lösung versucht wird. Ohnehin hat der Entwicklungsgang der neueren Philosophie die Wendung genommen, namentlich durch Fr. Feuerbach, daß diese zwei Probleme nothwendig für die philosophische Forschung in den Vordergrund treten, und wo möglich ihre Lösung finden müssen, ehe der Philosophie weitere Aufgaben zu stellen sind. Und diese Wendung ist eine berechtigte und nothwendige auch deßwegen, weil dadurch die Philosophie es mit den wirklichen Lebenserscheinungen und Lebensmächten zu thun bekommt, und ebendeßhalb einzugreifen vermag in das Leben und die Geschichte. Denn mit abstracten Formeln zu rechnen und sich in Vollkommenheitsbegriffen zu ergehen, hat wenig Bedeutung für das Leben. Wir suchen nicht den Begriff, die Formel für das Absolute, sondern wir wollen dieses selbst erkennen in seiner Objectivität, Realität und Wesenheit; und nicht bloß als gedachtes, sondern insofern es Gegenstand des religiösen Glaubens und Cultus, Gegenstand der Anbetung, der Furcht und Liebe ist. Den Gott der Geschichte also muß die Metaphysik zu erkennen suchen, wenn sie Bedeutung haben soll — nicht bloß abstracte Formeln für das Absolute handhaben. Und das geschieht, wenn wir die historische Thatsache des Gottesbewußtseyns der Forschung zu Grunde legen; wenn wir vom menschlichen Bewußtseyn von Gott ausgehen, um daraus vor Allem Daseyn und Wesen und Wirksamkeit Gottes zu erkennen; so daß wir in der That, inductiv verfahrend, Aristotelischer Forderung

gemäß von dem für uns Bekannten und Gewissen ausgehend, zu dem an sich Gewissen und Wahren zu kommen suchen.

Unsere Metaphysik unterscheidet sich also von der gewöhnlichen dadurch insbesondere, daß wir nicht bei Beginn der philosophischen Forschung gleichsam ganz brechen mit der Geschichte, und insbesondere nicht mit dem geschichtlichen Bewußtseyn von Gott, und uns etwa anstellen, als hätten wir nie etwas von Gott und göttlichem Wirken gehört, um dann aus eigenen Kräften, durch sogenannte natürliche Kraft der Vernunft diese Gotteserkenntniß zu gewinnen, oder auf Betrachtung der Natur oder des eigenen Selbstbewußtseyns hin zu entscheiden, ob es einen Gott gibt, und wie er ist. Denn das ist, wie wir sahen, unnatürlich und unmöglich. Sondern mit der historisch gebildeten Vernunft, und mitten im Strome des historischen Bewußtseyns verharrend, möchten wir die Wissenschaft von Gott, dem Absoluten gewinnen — und zwar durch Betrachtung und Erforschung der großen allgemeinen Thatsache des Gottesbewußtseyns, nicht bloß durch Betrachtung der Natur oder des Selbstbewußtseyns des Menschen.

Es ist aber wohl zu beachten, daß wir das geschichtlich überlieferte und stets wieder neu geweckte Bewußtseyn von Gott nur als Thatsache gelten lassen und als Erkenntniß-Object, nicht als Wissen selbst schon oder gar als Princip der Erkenntniß und Prüfung der Wahrheit und Falschheit, wie dieß bei dem einseitigen wissenschaftslosen Traditionalismus der Fall ist, der nur die Gedanken durch die Worte überliefert, aufgenommen und festgehalten werden läßt. Das Wahre an der traditionalistischen Ansicht wird allerdings festgehalten, und besteht darin erstlich, daß der menschliche Geist, um der philosophischen Forschung fähig zu seyn, angeregt und gebildet seyn müsse, zweitens darin, daß ihm das ganze historische, insbesondere religiöse Bewußtseyn der Menschheit zur Grundlage diene und Erkenntnißobject sey. Aber dessenungeachtet behaupten wir eine wirklich selbstständige philosophische Forschung, eine Erkenntniß Gottes durch die natürliche menschliche

Vernunft. Die natürliche Vernunft ist ja ohnehin, wie wir sahen, nur die historisch gebildete, weil der Mensch kein bloßes Naturwesen, sondern ein historisches ist; und natürliche Vernunft ist auch nur die religiös gebildete Vernunft, weil die Potenz und Actualität des religiösen Bewußtseyns auch zur reinen vollen Natur des Menschen gehört. Ein Mensch ohne historische und ohne alle religiöse Bildung wäre nicht im Zustand natürlicher, sondern wider- oder unnatürlicher, also verkommener und verkehrter Vernunft, und darum wohl auch am wenigsten der höchsten Forschung und Erkenntniß, der metaphysischen nämlich fähig. Daß aber die Vernunft der Anregung und Bildung durch historische Einwirkung bedarf, hindert nicht die Möglichkeit und Thatsächlichkeit der selbstständigen späteren Forschung oder der Philosophie, so wenig als der Umstand, daß der leibliche Mensch anfangs durchaus ernährt, gehoben und getragen seyn muß, hindert, daß er später, nachdem er durch jene Pflege erstarkt ist, selbstständig stehe und wirke. Die Behauptung der Nothwendigkeit solcher anfänglicher Anregung und Bildung kann man noch nicht als traditionalistisch bezeichnen, am allerwenigsten auf Seite derer, welche selbst eine Anregung des Geistes und ein Erkenntnißobject für ihn als nothwendig erachten; nämlich die Natur, die anregend auf die sogenannte natürliche Vernunft mit ihren Gegenständen, ihren Tönen, Farben, Lichte u. s. w. einwirken müsse. Bezeichnet man die Nothwendigkeit dieser Einwirkung der Natur nicht als traditionalistisch, dann noch weniger kann die Nothwendigkeit der historischen Einwirkung als solche bezeichnet werden. Die Selbstständigkeit des Geistes und seiner Thätigkeit wird durch historische Einwirkung so wenig eingebüßt, als durch die Natur, ja noch weit weniger, denn sie ist dem Geiste homogener, also angemessener, also für seine Kraft und Thätigkeit um so förderlicher. Darum ja kann anerkanntermaßen die Bildung des Geistes und die Entwicklung zur selbstständigen Thätigkeit durch den Inhalt der Geschichte und durch Sprachen weit leichter und vollkommener geschehen, als durch bloße Natur-

Objecte, weil jener dem Geiste verwandter, homogener ist. — Den Charakter wahrer Wissenschaft büßt die Metaphysik ferner auch dadurch nicht ein, daß ihr der Inhalt der Geschichte (Religions-Geschichte) als Erkenntnißobject bezeichnet ist, so wenig als wenn sie die Natur oder das menschliche Bewußtseyn als solches nimmt. Wissen und Erkennen ist ja nicht, wie wir schon bemerkten, so viel als Schaffen, Hervorbringen, auch nicht so viel als Erfinden oder Auffinden. Nicht bloß der Erfinder einer Wahrheit kann wissenschaftliche Erkenntniß davon haben, sondern auch Andere, welche zuerst nur Kenntniß, Notiz hatten davon, oder sie im Glauben annahmen, können zur Erkenntniß derselben kommen, so gut und vielleicht noch besser als der erste Erfinder derselben. Die Wahrheit des Kopernikanischen Systems erkannte nicht bloß der Erfinder, sondern jeder Astronom, insofern er den ganzen Verlauf und die Ordnung dieses Systems sich geistig nachconstruirt, und den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen vollkommen erkennt. So ist es auch mit der metaphysischen Erkenntniß. Um zu einer solchen zu gelangen, ist es nicht nothwendig, daß man die metaphysischen Wahrheiten erst erfinde oder entdecke, sondern daß man sie beweise, begründe, einsehe. Das ist aber auch dann möglich, wenn bestimmte Wahrheiten schon gegeben, historisch überliefert, ins Bewußtseyn aufgenommen, im Glauben festgehalten werden. In unserem Fall ist es sogar nothwendig, denn für das, von dem man gar nichts weiß, wird man auch keinen Beweis suchen, und das, wovon man noch gar kein Bewußtseyn hat, wird man auch nicht einzusehen, zu begreifen streben. Es gibt ein Mittleres zwischen gänzlicher Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, Gott zu erkennen, und reiner Passivität im Aufnehmen des im Worte überlieferten Traditionsgutes einerseits — und der Entdeckung und Auffindung des Daseyns und Wesens Gottes durch sog. natürliche, historisch nicht gebildete und vom historischen Gottesbewußtseyn ganz absehende Vernunft andererseits. Beide Extreme sind der menschlichen Natur, ihren Kräften und Entwicklungs-Bedingungen

widersprechend und daher unwahr und unmöglich. Im Mittelalter, in welchem, wie schon erwähnt, die eigentliche lebendige Geistes-Thätigkeit und Wissenschaft in der positiven Theologie zu suchen ist, ward der Forderung historischer Bildung des Geistes und historischer Objectivität des Erkenntnißgegenstandes durch die Zugrundlegung der christlichen Offenbarung einigermaßen Rechnung getragen. Obwohl man hier aber das objectiv oder historisch Gegebene sogar als Principien gelten ließ (was wir in der Philosophie nicht thun), betrachtete man doch die Theologie als wahre Wissenschaft; so weit war man entfernt, die historische Anregung und Bildung geradezu als Traditionalismus zu bezeichnen. Es ist richtig, in der Philosophie soll die Vernunft den Versuch machen aus eigenen Kräften Gott und die höheren Wahrheiten zu erkennen, aber damit ist nicht gefordert, daß man die Bedingungen mißkenne oder unbeachtet lasse, unter denen allein die Vernunft selbstthätig zu wirken vermag, und zwar um so mehr, je vollkommener sie erfüllt sind. Damit wäre weder die Vernunft geehrt, noch der Wissenschaft gedient. Der Mensch wäre dabei mit seiner Vernunft als bloßes (unhistorisches) Naturwesen betrachtet, und die Wissenschaft für immer in eine Kreisbewegung gebannt ohne historischen Fortschritt.

Die Metaphysik, die wir anstreben, ist demnach eine wahre und wirkliche Wissenschaft, und ist Wissenschaft der natürlichen Menschen-Vernunft, obwohl ihr Erkenntnißobject gegeben ist als historische Thatsache, und zwar als solche, die nicht bloß objectiv gegeben ist, sondern im religiösen Bewußtseyn und Leben des Einzelnen sogar subjectiv geworden ist, und den metaphysisch forschenden Geist selbst zuvor schon gebildet und mit seinem Inhalt erfüllt hat. Vom historisch gegebenen Gottesbewußtseyn des Menschen und der Menschheit wird also als von einem Gewissen und Bekannten ausgegangen, um Grund, Ursprung und Wesen desselben zu erkennen durch eine Art inductiven Verfahrens, und wo möglich auf diese Weise unter Anwendung und Leitung des Causalitätsgesetzes das D a s e y n Gottes zu finden, zu beweisen. Die Metaphysik ist auf diese

Weise nichts anders als eine Selbsterforschung des menschlichen Gottesbewußtseyns, und ist Selbsterkenntniß desselben., Nicht also hat, wie Günther meint, die Metaphysik zur Hauptaufgabe: Selbstverständigung des Geistes über sich selbst, über sein Selbstbewußtseyn, sondern Selbstverständigung des Geistes über sein Gottesbewußtseyn ist die fundamentale Aufgabe der Metaphysik als Fundamentalphilosophie; und Philosophie ist nicht vor allem Andern „das höhere Selbstbewußtseyn," sondern ist das höhere, das wissenschaftliche Gottesbewußtseyn, wodurch dann das Selbstbewußtseyn erst seine Erklärung, Erkenntniß oder Selbstverständniß findet. So gut es möglich ist vom physischen Leben des Menschen wissenschaftliche Erkenntniß zu erlangen, obwohl es nur geschehen kann mittelst dieses Lebens und unter seinen Bedingungen selbst, so ist auch eine Erforschung und Erkenntniß des Gottesbewußtseyns möglich, obwohl man mitten in diesem stehen muß und seine Bedingungen zugleich die Bedingungen dieser Erkenntniß oder Erforschung sind. Das menschliche Gottesbewußtseyn, das ja das Selbstbewußtseyn als lebendigen Träger in sich faßt, und also lebt durch die Selbstkraft des Geistes, wendet sich auf sich selbst, oder die Erkenntnißkraft wendet sich darauf, reflectirt darauf, um Wesen und Grund davon zu erkennen. Durch diese Selbstbetrachtung des Geistes in Bezug auf sein Gottesbewußtseyn, und auf die Fähigkeit oder Potenz dazu entsteht eine neue Art Reflexionsphilosophie, die aber, wie später sich zeigen wird, zugleich speculative Philosophie seyn muß. Es bleibt aber bei der Selbstbetrachtung des subjectiven Gottesbewußtseyns nicht, sondern es wird dieselbe als allgemeine objective Thatsache in Untersuchung gezogen, und nach den objectiven und subjectiven Bedingungen ihres Ursprungs und ihrer Entwicklung erforscht, wodurch die Metaphysik durchaus der Sphäre bloß subjectiver Erscheinung und Thätigkeit entrückt wird. Die Selbsterkenntniß des menschlichen Gottesbewußtseyns, oder die Fortbildung des Gottesbewußtseyns zur wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes bleibt also nicht subjectiv oder atomistisch, sondern wird zu-

gleich zu einer Erkenntniß des ganzen religiösen Processes in der Menschheit, des Wesens und Ursprungs desselben, und damit auch eine Erforschung des Daseyns und Wesens Gottes durch Schlußfolgerung am Faden des Causalitätsgesetzes.

Gerade dieß Letztere könnte vielleicht zweifelhaft erscheinen, und man möchte geneigt seyn, gegen unsere Art und Methode der Metaphysik nunmehr dieselben Bedenken einzuwerfen, die wir der Aristotelischen und Scholastischen Metaphysik, und der neueren auf das Selbstbewußtseyn gestellten Reflexionsphilosophie gegenüber geltend machten. Man möchte sagen, auch hier, wenn man vom Daseyn des Gottesbewußtseyns in der Menschheit auf das Daseyn Gottes schließen wolle in strenger Consequenz, also indem man einen nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden annimmt, werde unvermerkt das Causalitätsverhältniß umgewandelt in ein Verhältniß der Substantialität, wie da, wo man aus dem Daseyn und der Beschaffenheit der Natur auf den Urheber mit nothwendiger Consequenz schließen will. Führe hier der Weg zum Pantheismus, wenn man vollkommen Ernst macht, so werde er auch bei unserer Wendung metaphysischer Forschung nicht vermieden. — Wir könnten hier davon noch ganz absehen, ob es wirklich so sey oder nicht, und es könnte uns genug seyn darzuthun, daß unser Weg jedenfalls der angemessene und passende sey, um zur Gotteserkenntniß zu kommen, mag diese welches Resultat auch immer ergeben; denn um den Weg und die Methode ist es uns hier zunächst zu thun, nicht um das Resultat. Indeß wollen wir doch gleich hier Einiges über das Resultat bemerken. Die Natur offenbart zunächst durch ihr Seyn und ihre Ordnung nur sich selber, stellt nur sich selber dar, ohne von etwas Anderem zu sprechen oder etwas Anderes kund zu thun, als eben sich selbst. Und wie sie von nichts Anderem Kunde gibt, so erkennt und weiß sie sich auch selbst nicht; sie stellt sich nur dar, ihr Wesen und ihre Bedeutung liegt in ihrem Seyn und Wirken, das selbst wieder nur ein seyendes, nicht ein denkendes ist. Ihre Deutung erwartet und empfängt die

Natur erst vom bewußten, denkenden Geiste des Menschen, der sie in seinem Denken und Erkennen wie in seinem Handeln verwerthet. Wird also von diesem Seyn und Wirken der Natur ein Schluß gemacht auf den Grund davon, so ist an sich keine Berechtigung da, diesen Grund als substantiell verschieden zu setzen von der Natur, als seiner Wirkung, und kommt es doch in dieser Schlußfolgerung dazu, so ist das vom deutenden Geiste selbst hinzugethan, nicht strenge aus den Prämissen gewonnen. Selbst da gilt dieses noch, wo vom Selbstbewußtseyn ausgegangen wird um auf den Urheber der Potenz dazu und der Actualität desselben zu schließen. Das Selbstbewußtseyn verkündet als solches auch nichts anderes als sich selbst, und gibt als solches darum auch nicht Zeugniß vom Seyn und Wesen eines Andern, sondern nur von sich selbst, denn gerade dadurch unterscheidet sich das Selbstbewußtseyn von jedem anderen Bewußtseyn und Wissen. Und selbst wenn es ausgemacht ist, daß es nicht anders aus der Potentialität in Actualität übergehe, als durch ein schon actuelles Selbstbewußtseyn, hat man doch keine Berechtigung auf ein absolutes Selbstbewußtseyn zu schließen, wie früher schon dargethan wurde; und wenn es geschieht, so liegt es darum auch nahe, das menschliche Selbstbewußtseyn mit dem göttlichen Seyn zu identificiren.

Ganz anders aber verhält es sich mit der psychischen und historischen Thatsache des Gottesbewußtseyns. Dieses ist nicht bloß ein stummes Seyn, das nur ist und bewußtlos wirkt, wie die Natur; verkündet auch nicht bloß sich selbst, wie das Selbstbewußtseyn, sondern seinem Seyn und Bewußtseyn nach *bezieht es sich auf ein Anderes*, verkündet ein Anderes, und zwar das Göttliche, Absolute selbst. Schließt man also von dieser menschlichen Thatsache auf den Grund derselben, so muß man nothwendiger Weise auf ein Anderes schließen und zwar auf ein Absolutes — der Natur der Sache nach. Würde man freilich vom bloßen Daseyn des Gottesbewußtseyns auf den Grund desselben schließen, so könnte man auch zu einem Substantialitäts-Verhältniß kommen,

wie es bei dem neueren Pantheismus der Fall ist; aber das bloße Daseyn des Gottesbewußtseyns hat gar keine Bedeutung ohne den Inhalt desselben. Diesen muß man vor allem in Betracht ziehen; dieser aber protestirt seiner Natur nach unmittelbar gegen die Annahme einer Consubstantialität von Gott und Gottes-Bewußtseyn; denn das letztere sagt im menschlichen Bewußtseyn unmittelbar aus, daß es nicht das Göttliche selber sey, daß das Selbst und Gott nicht identisch seyen, da sonst das Selbstbewußtseyn zugleich das Gottesbewußtseyn seyn müßte, und man schon empirisch und praktisch beide Arten von Bewußtseyn gar nicht zu unterscheiden brauchte, ja gar nicht unterscheiden könnte, der Natur der Sache gemäß. Ein Doppeltes also ist im Gottesbewußtseyn verkündet: erstlich daß Gott sey, und zweitens, daß der Mensch, der das Bewußtseyn von Gott hat, nicht Gott sey. Im Gottesbewußtseyn wird der Mensch Gottes als eines Andern, von seinem Selbst Verschiedenen sich bewußt, und zwar als eines Höheren oder geradezu Absoluten, von dem er sich abhängig fühlt. Wenn es also je eine Prämisse gibt für einen Schluß auf Daseyn und Wesen Gottes, die von vorneherein ihrer Thatsächlichkeit nach den Pantheismus ausschließt, so ist dieß die Thatsache des Gottesbewußtseyns, die mit ihrem unmittelbaren Inhalt und Zeugniß schon dagegen protestirt. Jedenfalls könnte Annahme einer Identität von Gott und menschlichem Gottesbewußtseyn erst Resultat der metaphysischen Forschung selbst seyn, welche die anfängliche und unmittelbar bestehende Unterscheidung von beiden durch gewichtige, zwingende Gründe zu überwinden hätte. Aber es dürfte schwer seyn durch irgend auch nur einigermaßen logische Gedankenkünste gerade das Gegentheil von dem aus dem Gottesbewußtseyn herauszubringen, was es unmittelbar bezeugt — wie es allerdings bei Feuerbach geschieht, aber durch bloße Willküren und Einfälle, gegen alle Logik und gesunden Menschenverstand. Denn ebensogut müßte man da aus dem Selbstbewußtseyn gerade das Gegentheil von dem erschließen können, was es unmittelbar aussagt — daß es

nämlich nicht Bewußtseyn eines Selbst sey, sondern eines Selbstlosen, während es doch seinem Wesen nach gerade das Selbstseyn aussagt.

Noch ein anderes Bedenken dürfte man hier geltend zu machen geneigt seyn. Wir bemerkten früher, daß die Natur als solche kein strenges, logisch zum Beweis brauchbares Zeugniß gebe für das Daseyn Gottes oder eines absoluten Wesens, und daß, wenn man doch einen Grund der Natur und ihrer Ordnung suche, man zuletzt bei einem non liquet ankomme, und sich dabei allenfalls auch beruhigen könnte, wie viele Naturforscher unbedenklich thun, da ja so außerordentlich Vieles innerhalb der Schöpfung selbst noch unbekannt ist, wir also um so mehr vorläufig auf Kenntniß des letzten Grundes der Welt, wenn es je einen gibt, verzichten könnten, ohne geradezu unsere Natur und Würde durch diese Resignation zu zerstören. Auch in Betreff des Selbstbewußtseyns möchte wohl ein solches Verzichten auf den letzten Grund des Daseyns desselben noch angehen ohne gänzliche Selbstzerstörung aller menschlichen Vernünftigkeit und Wahrhaftigkeit. Nur Unkenntniß des Menschen in Betreff seiner selbst, Beschränktheit seines Wissens wäre damit angenommen und anerkannt; und das verstößt nicht geradezu gegen die menschliche Natur und Wahrhaftigkeit, denn mehr oder minder wird der Einsichtsvolle ja immer zu diesem Geständniß genöthigt seyn und sich dabei beruhigen müssen. Nun liegt es nahe, die Frage zu stellen, ob denn nicht auch bei dem Gottesbewußtseyn, in Betreff des Daseyns und Wesens desselben man ebenso behaupten könnte, daß es schon darum auch nicht mehr als die Natur und das Selbstbewußtseyn geeignet sey, eine Metaphysik darauf zu gründen, weil bei dem Versuch einer Erkenntniß und Erklärung dieser Thatsache man ebenso zuletzt bei dem Geständniß der Unerklärlichkeit ankommen müsse, und sich auch dabei beruhigen könne und dürfe. So daß man also auch hier nicht nothwendig zum Grund und Wesen vorzudringen brauche, und auch nicht vordringen könne. Allein auch diese Einwendung

ist unberechtigt und ohne Bedeutung. Mit dem Gottesbewußtseyn verhält es sich ganz anders, als mit dem Bewußtseyn von der Natur und vom Selbst. Der Gegenstand des Selbst- und Weltbewußtseyns ist thatsächlich da, ist gegeben und gewiß in seinem Daseyn, auch wenn wir ihn nicht vollkommen erkennen und begreifen, und beide Arten von Bewußtseyn bewahren auch unbegriffen Sinn und Bedeutung; anders aber verhält es sich mit dem Gottesbewußtseyn. Bei diesem handelt es sich vor allem um das Daseyn, um Wirklichkeit des Gegenstandes dieses Bewußtseyns, Gottes nämlich, nicht bloß um das unvollkommene Verständniß und Erkenntniß desselben als bloßer psychischer Function. Bleibt dieses Daseyn des Inhalts des Gottesbewußtseyns unentschieden, zweifelhaft, dann hat das Gottesbewußtseyn selbst keine Bedeutung, keinen Sinn mehr mit Allem, was sich im Denken, Wollen und Fühlen der Menschheit daran knüpft. Bei der Erforschung von Grund und Wesen des Gottesbewußtseyns handelt es sich also um Entscheidung über Wahrhaftigkeit und Vernünftigkeit der Menschennatur und Geschichte selbst. Müßte man es dahin gestellt seyn lassen, ob Gott ist oder nicht, dann hätte Gottesbewußtseyn und Cultus, und damit eine wesentliche Bethätigung der Menschen-Natur keine Basis, keinen Sinn mehr, und ein allgemein historisches und naturnothwendiges Bedürfniß in der Menschheit wäre trotzdem zugleich ein sinnloses, und also die Menschennatur selbst gerade in ihrer höchsten, hehresten Bethätigung mit dem Makel dieser Sinnlosigkeit behaftet. Allerdings kann und muß man auch hier in Betreff des Wie sich mehr oder weniger mit einem non liquet begnügen, ohne dadurch geradezu genöthigt zu seyn die Wahrhaftigkeit und Vernünftigkeit der eigenen Natur selbst dahingestellt seyn zu lassen; würde man sich aber in Bezug auf das daß oder ob des Daseyns Gottes mit dem non liquet beruhigen, so müßte man jenes thun — gerade so, wie man die eigene Wahrhaftigkeit und damit das eigene Wesen in Frage stellen würde, wenn man das Daseyn der Welt oder des Selbst bezweifeln

wollte; während man allerdings genöthigt ist, in Betreff des Wie von beiden sich bei theilweiser Nichterkenntniß zu beruhigen.

Es handelt sich also bei der Untersuchung über das Daseyn Gottes, die sich auf das Daseyn des Gottesbewußtseyns gründet, zugleich um die Wahrheit und den Sinn unseres eigenen Wesens und tieferen Gefühls und Lebens; und darum kann man hiebei die Frage nach der Objectivität und Beschaffenheit des Inhalts dieses Bewußtseyns nicht unbeantwortet lassen, sondern muß nothwendig zur Entscheidung vordringen. Die Gedankenbewegung treibt also hier mit Nothwendigkeit vorwärts, bis ein Abschluß gefunden ist, der über Seyn oder Nichtseyn unserer eigenen Vernünftigkeit ebenso entscheidet, wie über Daseyn oder Nichtexistenz Gottes.

Man kann der Beweisführung für das Daseyn Gottes, die sich auf das Gottesbewußtseyn gründet, auch nicht entgegen halten, daß sie nur dann gültig seyn könne, wenn zuvor bewiesen ist, daß es wirklich eines Urhebers und Grundes (Gegenstandes) desselben bedürfe, d. h. daß es nicht ewig sey und sich beständig in sich selbst erneuere, wie man dieß allerdings dem Beweise aus dem Daseyn der Welt und des Selbstbewußtseyns nicht ganz ohne Grund einwerfen mochte. Das Gottesbewußtseyn weist seiner Natur und seinem Inhalte nach über die Natur und das Selbst hinaus, kann also gar nicht in eine ewige Kreisbewegung eingeschlossen gedacht werden, weil es seinem Wesen nach diese irdische Kreisbewegung ebenso ewig durchbrechen müßte, und sie also ewig verneinte. Wäre also auch das Daseyn des Gottesbewußtseyns ewig, so wäre damit das Daseyn Gottes noch gar nicht in Frage gestellt, weil dem Gottesbewußtseyn dann ebenso ewig ein Daseyn Gottes entsprechen müßte, um nicht trotz der Ewigkeit ewige Unwahrhaftigkeit und Unsinn zu seyn. Müßte aber einmal das Daseyn Gottes dem Daseyn des Gottesbewußtseyns entsprechen, dann wäre mit der Annahme einer Ewigkeit des Gottesbewußtseyns nichts mehr gewonnen gegen die Behauptung des Daseyns Gottes, weil, wenn Gott dennoch ist, man gar keinen Grund mehr hat, die Ewigkeit

der Welt zu behaupten und das Geschaffenseyn zu läugnen. Existirt Gott, dann ist Weltschöpfung möglich, und mit der Möglichkeit derselben fällt die Nothwendigkeit und Berechtigung zur Behauptung der Ewigkeit derselben. Und so zeigt sich, daß bei unserer Gründung der Metaphysik auf das thatsächlich gegebene Gottesbewußtseyn auch der Behauptung eines ewigen Kreislaufs der Welt und der Menschengeschichte mit ihrem Inhalte die Spitze gebrochen ist. —

Auf diese Weise wird auch das sogenannte ontologische Argument für das Daseyn Gottes, das am Beginn der Scholastik der große Anselm von Canterbury aufgestellt, mit dem man aber gerade in der Blüthezeit der Scholastik nichts anzufangen wußte, und das in der neueren Philosophie theilweise mit Recht bekämpft (Kant), theilweise mit Unrecht entstellt wurde (Hegel) — wieder aufgenommen und — freilich mit Modification — zur Geltung gebracht werden können.

Anselm von Canterbury machte bekanntlich den Versuch, durch reines Denken, rein aus dem Gedanken oder Begriff Gottes, wie er im menschlichen Bewußtseyn gegeben ist, das Daseyn Gottes abzuleiten oder zu beweisen, indem er argumentirte: Für jeden Menschen sey die Vorstellung „Gott" jedenfalls das Höchste, was er denken könne; selbst der Thor thue dieß, indem er spricht: „Es ist kein Gott", denn er will damit gerade dieß sagen, daß dieses Höchste (Gott) nur in der Vorstellung, im Gedanken existire, nicht in der Wirklichkeit; aber gerade diese Wirklichkeit sey mit dem Gedanken Gottes, als des Höchsten, was gedacht, oder größer, als welches nichts gedacht werden könne, zugleich gegeben. Das Vorstellen, Denken Gottes (in intellectu habere) sey zugleich ein Erkennen der Existenz desselben (intelligere rem esse). Der Inhalt der Vorstellung von Gott sey ein solcher, daß er das Daseyn unmittelbar in sich begreife, denn diese Vorstellung wäre gar nicht, was sie ist (Vorstellung des Höchsten, was sich denken läßt), wenn sie bloße Vorstellung wäre! Bildet nämlich das

Höchste, was sich denken läßt, ihren Inhalt, so verliert sie denselben sofort, wenn sie ihn als einen nur vorgestellten faßt; denn ein bloß vorgestelltes Höchstes ist nicht wirklich das Höchste (was sich denken läßt), weil es eben das wirkliche (in re) Höchste über sich hat. Also involvirt der Gedanke des Höchsten unmittelbar das Bewußtseyn von der Wirklichkeit seines Gegenstandes, weil er nur hiedurch der Gedanke des Höchsten, was sich denken läßt, ist. Als bloßer Gedanke ist er dieß gar nicht, als bloßer Gedanke hebt er sich selbst auf. Daraus wird weiter gefolgert, daß das Höchste auch gar nicht anders gedacht werden könne denn als wirklich; denn so wenig das Höchste das Höchste ist, wenn es bloß in der Vorstellung existirt, so wenig ist es das Höchste, wenn es auch nur die Möglichkeit zuläßt, als nicht existirend gedacht zu werden, da jedenfalls das, was gar nicht anders denn als wirklich gedacht werden kann, ein Höheres ist als das, was wohl auch als nicht wirklich gedacht werden kann. Gottes eigenstes Vorrecht ist es, nur als wirklich gedacht werden zu können, denn alles Andere außer Gott ist eben dadurch nicht Gott, daß es auch als nichtseyend gedacht werden kann. Ein relatives Seyn ist nämlich das creatürliche Seyn, weil ihm eben die Möglichkeit des auch-Nicht-seyns anklebt, während Gott das absolute Seyn ist, weil er gar nicht anders kann — als seyn. Daher ist es nur die Verkehrtheit des Denkens, welche sich nicht schon durch den Gedanken des Absoluten von der Wirklichkeit desselben überzeugen läßt.

Gegen diese scharfsinnige, rein ontologische Argumentation wurden nun schon zu Anselm's Zeiten selbst gewichtige Einwendungen erhoben. Vor allem dieß, daß das bloße Vorstellen (Denken) (habere in intellectu) einer Sache noch kein Beweis der Existenz derselben (rem esse) sey, da wir gar Vieles denken können, das nicht in Wirklichkeit existirt, sondern nur in unserm Denken. Dagegen hat Anselm indeß wohl sein Argument gesichert, da er gerade darauf das Hauptgewicht legt, daß gerade bei dem Gedanken Gottes, Gedanke und Existenz des Gedachten sich nothwendig be-

dingen, und daß insofern dieser Gedanke einzig in seiner Art sey und unvergleichbar mit allen andern Gedanken. Allein das Bedenken bleibt doch bestehen, daß die Argumentation doch nur einen subjectiven Charakter habe und nur dialektisch gelte, nicht eigentlich objectiv. Allerdings nämlich ist es richtig, daß, wenn man das Höchste denkt, was sich denken läßt, man es als existirend denken müsse; allein damit ist nur bewiesen, daß man es existirend denken müsse, noch nicht, daß es auch existirend sey. Wollte man das Höchste denken und doch es als nichtexistirend denken, so würde man allerdings einen Widerspruch im Denken begehen, denn das Vollkommene muß man als vollkommen, d. h. mit allen Attributen der Vollkommenheit denken, das Absolute als absolut, und darf ihm, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht ein Merkmal der Absolutheit, z. B. Existenz entziehen. Allein das gilt nur, wenn man das Absolute denkt, und gilt nur für den Gedanken des Absoluten, für die dialektische Denkbewegung und für den Begriff, wodurch noch nicht der Uebergang in die Objectivität gegeben ist. Denn immer gilt das so Festgestellte nur für den Gedanken und den Begriff, und es ist aus dieser Kreisbewegung, wie mir scheint, in dieser Weise nicht herauszukommen. Das Resultat ist nur: das höchste denkbare oder absolute Wesen muß man auch als absolut denken, wenn man es denkt, d. h. sich einen richtigen Gedanken oder Begriff davon bilden will. Und gerade indem Anselm sehr nachdrücklich hervorhebt, daß er behaupte: quo majus *cogitari* nequit nicht majus omnibus (da ein höchstes Wesen allerdings auch nicht seyn, oder nur ein relativ, nicht absolut höchstes seyn könnte), gerade dadurch entkleidet er sein Argument der objectiven Gültigkeit noch mehr und schränkt es auf subjective Denkbewegung ein.

Dieser Mangel des ontologischen Argumentes kann, scheint mir, beseitigt und ihm ein objectiver Charakter gegeben werden, wenn wir dasselbe aus seiner ontologischen Isolirtheit befreien und in die Objectivität des historischen Bewußtseyns und der psychischen

Anlage dazu hineinversetzen; wenn wir diese ganze dialektische Bewegung als eigenthümliche Bethätigung des historisch vorhandenen Gottesbewußtseyns fassen, und nun nach dem Grunde der Möglichkeit und Wirklichkeit hievon fragen. Dadurch werden wir von der ontologischen Denkoperation zuerst zurückgeführt auf die psychische Fähigkeit, jenen Gedanken und seinen Inhalt zu denken, die nicht mehr als etwas bloß willkürlich Producirtes oder Zufälliges betrachtet werden kann, wie man von der Vorstellung oder dem Begriff von Gott annehmen möchte, sondern die eine bestimmte, reale, gegebene und verharrende Potenz seyn muß. Und wenn wir dann wiederum nach Grund und Ursprung dieser psychischen Potenz fragen, dann müssen wir einen bestimmten, realen, objectiven Grund suchen und annehmen, der ihr, und also auch dem ontologischen Begriff oder Gedanken (oder Argument) angemessen, adäquat ist. Und damit kommen wir auf das Beweisverfahren, durch das wir über Daseyn und Wesen Gottes metaphysische Erkenntniß zu erringen suchen.

Indem wir die Metaphysik gründen auf das Gottesbewußtseyn als psychischer, subjectiver und zugleich historischer, objectiver Thatsache in der Menschheit, welche Gegenstand der Erforschung und freien, selbstständigen Vernunftthätigkeit werden soll, setzen wir an die Stelle der bisher vorzugsweise geltenden Metaphysik, die man nach ihren beiden Factoren Natur und Vernunft, die naturalistisch-rationalistische nennen könnte, eine historisch-rationelle Metaphysik, d. h. eine solche, die gegründet ist auf Vernunftforschung, unter Zugrundelegung der historischen Thatsache des Gottes-Bewußtseyns. Die bisherige Metaphysik, sowohl die Aristotelisch-scholastische und naturalistische, als auch die neuere Art Reflexions-Philosophie, die sich auf das Daseyn und die Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewußtseyns gründete, werden darum nicht geradezu verworfen oder als gänzlich unbrauchbar bei Seite gelassen, sondern vielmehr in diese historische Metaphysik aufgenommen und in ihr verwerthet — freilich nur, wie sich von selbst versteht, als

secundäre Momente. Daß das Selbstbewußtseyn zur Geltung kommt, ist schon darum selbstverständlich, weil das Gottesbewußtseyn nicht möglich ist ohne Selbstbewußtseyn (obwohl letzteres möglich ist ohne jenes), also dieses in jenem zugleich vorhanden seyn muß. Eine Erforschung und Erkenntniß des Gottesbewußtseyns wird daher auch zugleich das Selbstbewußtseyn beleuchten und erkennen, sowie die schon vorhandene Selbstkenntniß ihre Verwerthung finden kann in der Betrachtung und Erkenntniß des Gottesbewußtseyns oder vielmehr des Inhaltes desselben. Aber auch die durch Naturbetrachtung begründete Aristotelische und rationalistische Metaphysik wird nicht ohne Anwendung bleiben. Aus der Natur kann man zwar das Bewußtseyn von Gott nicht heraussaugen, und aus den Naturkategorien den Begriff Gottes nicht herausklauben, aber die Natur und die aus ihr gewonnenen allgemeinen Begriffe geben der historischen Metaphysik wenigstens die Formeln der Darstellung und Verdeutlichung, also so zu sagen den Stoff zur äußern Erscheinung, zum Leibe der Metaphysik, während der Geist oder die Seele derselben aus dem geschichtlichen, objectiven Gottesbewußtseyn und aus der innern Tiefe des menschlichen Geistes selbst kommt. Wie die Natur überhaupt mit ihren Stoffen Trägerin des Lebens (und Geistes) ist, nicht dieses selbst, und es auch nicht selbst hervorbringen kann, so ist auch das Begriffssystem, das aus der Naturbetrachtung gewonnen wird (Ontologie), nur Mittel, um den Geist der historischen Tradition und des subjectiven Bewußtseyns festzuhalten, zum bestimmten, klaren, objectiven Bewußtseyn zu bringen, zu überliefern. Wie die Lebensprincipien in ihren verschiedenen Arten sich dadurch erhalten und offenbaren, daß sie die materiellen Stoffe zu ihren Trägern haben und zu ihren Manifestationsorganen verwenden, so erhält sich das Gottesbewußtseyn als traditionelles, objectiv vorhandenes Gut dadurch, daß die Naturbegriffe zu Trägern desselben gemacht werden und zugleich zur wissenschaftlichen Erkenntniß die Formeln liefern (nicht den Geist). Man könnte insofern mit einigem Rechte sagen, das

Gewebe unserer historischen Metaphysik werde nicht aus Natur-Begriffen bloß gewoben, sondern vielmehr in die Langfäden des an sich unbestimmten, unklaren historischen Bewußtseyns werden die Naturbegriffe gleichsam als Querfäden eingeschlagen, um das feste, geschlossene Gewebe der metaphysischen Wissenschaft zu gewinnen. Doch wollen wir diesen Vergleich allerdings nicht zu strenge genommen wissen, da er, wie fast jeder Vergleich, doch nur einseitig und leicht der Mißdeutung fähig ist. Wir wollen nur sagen, der an sich unbestimmte, nur im subjectiven Bewußtseyn sich fortsetzende Strom religiösen Ahnens, Glaubens und Gefühls, das nur subjectiv vorhandene lebendige Gottesbewußtseyn müsse, um sich objectiv kund zu thun und zu verkörpern, und wissenschaftliche Form und Bedeutung zu gewinnen, in bestimmte, zunächst dem Naturgebiete entnommene Kategorien und Begriffe umgesetzt, befestigt und zum Gegenstand logischer Operationen gemacht werden. Aber nur die Formen der Metaphysik werden der Natur entlehnt, der innere geistige, ideale Gehalt aber nicht, sondern dieser wird durch das historische Bewußtseyn festgehalten und überliefert, und wird durch dieses vor allem in der subjectiven Tiefe des einzelnen Menschengeistes geweckt und zum Aufkeimen gleichsam gebracht; wobei die äußere Natur dann zur Verdeutlichung und Befestigung des Gottesbewußtseyns und des Bewußtseyns der Ideen überhaupt das nöthige äußere Formmaterial liefert. Dabei ist aber zu bemerken, daß durch dasselbe der Inhalt dieses höheren Bewußtseyns niemals vollkommen adäquate, erschöpfende Darstellung finden, sondern dieselbe stets mehr oder weniger nur analogisch und symbolisch gelten kann.

Die Aristotelisch-rationalistische Metaphysik mag allerdings im Gefühl und Stolz ihres vielhundertjährigen Bestehens und Herrschens gegen diese Umgestaltung sich sträuben und mit aller Macht widerstehen und sich anstrengen das Alt-Uebliche zu erhalten — wie es ja sogar nicht an solchen fehlt, die diese Metaphysik für die allein christliche erklären, und ohne weiters jede andere Art und

Methode als unchristlich, als christlichen Grundanschauungen widersprechend bezeichnen. Es pflegt das allenthalben zu geschehen, wo an die Stelle des Veralteten, Unbrauchbaren, Anderes, Zweckgemäßeres gesetzt werden soll. Die alte Metaphysik genügt den Anforderungen, die gegenwärtig an eine solche Wissenschaft gestellt werden, nicht mehr, warum sollte sie nicht durch eine andere zeit- und sachgemäßere ersetzt werden? Alle Wissenschaften, namentlich die der Natur und Geschichte, sind an Form und Gehalt, an Methode und Stoff weit fortgeschritten, und haben das ganze Bewußtseyn der Zeit und die Anforderungen gar sehr modificirt; sollte die Metaphysik sich nicht auch mit ihnen und den Anforderungen der Zeit in angemessenes Verhältniß setzen? Haben z. B. die alten Beweise für das Daseyn Gottes (und was damit zunächst in Verbindung steht) keine beweisende Kraft mehr der Wissenschaft und dem Bewußtseyn der Zeit gegenüber, soll man nicht auf eine andere Art des Beweisens und Erkennens sinnen und sie geltend machen dürfen? oder muß man daran festhalten auch wenn sie kein Gewicht mehr haben, bloß um die alte Methode nicht zu verlassen? Was helfen alle Beweisführungen nach dieser alten Methode, wenn sie nicht mehr als beweisend anerkannt werden? Es ist leeres Luftgefecht, mit dem nichts mehr ausgerichtet wird; man läßt sie als leeren hergebrachten Formelkram stehen, ohne sich weiter darum zu bekümmern; denn sie haben keine den Geist erfassende, überzeugende Kraft mehr. Was hilft es da, wenn noch so oft behauptet und wiederholt wird sie seyen wirklich streng wissenschaftliche Beweise, wenn sie weder in ihren Voraussetzungen noch in ihrer innern Consequenz als richtig anerkannt werden? Unter solchen Umständen wird man die Beweisbarkeit und Möglichkeit der Erkenntniß Gottes zwar festhalten können, aber auf eine andere Art von Beweis bedacht seyn müssen, mit festerer, angemessener Grundlage, und strengerer, überzeugender Consequenz der Schlußfolgerung. Und das ist es was wir anstreben, um die Anforderungen unserer Zeit an eine Metaphysik zu erfüllen. Denn was

früher Beweiskraft hatte in der Metaphysik, und überhaupt in der menschlichen Wissenschaft, und Ueberzeugung gewährte, wird unter veränderten Umständen und Ansichten nicht immer seine Beweiskraft bewahren können, und darum unbrauchbar werden. — Wissenschaftliche Beweise sind nicht wie Glaubenssätze stets gültig, und können nicht wie diese zur Annahme hingestellt werden, mit Berufung etwa auf die religiöse Glaubenspflicht. Es hat einen Sinn, und die menschliche Natur ist darauf angewiesen, bestimmte Lehren über Gott, Menschenwesen und Jenseits als Glaubenssätze anzunehmen und festzuhalten; es hat aber keinen Sinn und führt zu baarer Heuchelei, übliche Beweise, die ihre Beweiskraft nun einmal im Bewußtseyn und Denken der Menschen verloren haben, doch immer wieder als Beweise aufzustellen und anzunehmen. An Beweise läßt sich nicht glauben, denn dazu ist Einsicht und Nothwendigkeit der Consequenz im Denken erforderlich, sonst sind sie eitel Spiel und Selbstbetrug. Und wo nichtsbeweisende, haltlose Beweise doch als wirkliche aufgedrungen werden wollen, da ist nicht bloß unerträglicher Geistesdruck, sondern auch Corruption des Denkens und wissenschaftlichen Gewissens die Folge, und von Fortschritt des Erkennens und freier Ueberzeugung keine Rede mehr.

Veränderte wissenschaftliche Verhältnisse und Grundanschauungen erfordern auch in der Wissenschaft des Uebersinnlichen Modificationen der Methode und der Grundlagen. Es gibt auch für die Metaphysik keine wissenschaftliche Methode, die für immer und überall gelten könnte, und die wie ein Glaubenssatz festgehalten werden müßte — wäre sie auch mehr als zweitausend Jahre alt. Finden die früher allgemein anerkannten Voraussetzungen keine Anerkennung mehr, so läßt sich auf sie nichts mehr bauen und aus ihnen nichts mehr folgern; man muß nach andern Grundlagen suchen, wo möglich nach solchen, die von Niemanden bestritten oder bezweifelt werden können, um von diesen aus die wissenschaftlichen Operationen zu beginnen und auszuführen. Diese Grundlage ist nach

unserer Ueberzeugung das subjectiv und objectiv (historisch) vorhandene Gottesbewußtseyn, von dem aus so zu sagen die Fäden der Denknothwendigkeit zum Daseyn Gottes hinüber gezogen werden sollen, um die erste und Grundaufgabe der Metaphysik zu lösen. Dadurch aber hört die Metaphysik auf durch die Natur und ihre Betrachtung begründet zu werden, sie wird auf das tiefste geschichtliche Bewußtseyn der Menschheit (das freilich zugleich eine psychische und insofern auch eine Natur-That des Menschen ist) gegründet. Auf dieser Grundlage nur scheint eine Metaphysik gegründet werden zu können, die den Anforderungen der Wissenschaft eben so genügt, wie sie den Angriffen der Gegner und Verächter derselben Stand hält. Ist doch auch in Bezug auf andere Gegenstände, die wenigstens theilweise und in letzter Instanz metaphysischer Forschung angehören, diese Art der Betrachtung und Erkenntniß in Anwendung zu bringen, z. B. in Bezug auf Substantialität und Unsterblichkeit der Seele! Um der materialistischen Bekämpfung gegenüber Stand zu halten, den Einwendungen und Bedenken zu begegnen und sie zu vernichten, und wiederum auch eine positive Begründung dieser psychologisch-metaphysischen Grundwahrheiten zu erzielen, ist nothwendig, sich nicht mehr bloß auf natürlich-psychologischen, sondern auf historisch-psychologischen Standpunkt zu stellen. Man wird also nicht die Menschennatur als einzelne mit ihren Kräften und Thätigkeiten ins Auge fassen, um sie zu erkennen und ihr Wesen und ihre Bedeutung zu bestimmen, sondern man wird die ganze Menschengeschichte und -Thätigkeit mit ihrem Inhalt und ihrem constanten und gleichsam naturnothwendigen Bewußtseyn zur Geltung bringen müssen, um auf diese Weise, da directe Erkenntniß der Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele nicht möglich ist, auf indirecte Weise dieß Ziel zu erreichen. Gerade diese Art psychologisch-metaphysischer Untersuchung führt aber auf die theologisch-metaphysische zurück, und findet nur hier ihre endgültige Vollendung; und zwar nur dann, wenn diese theologisch-metaphysische Untersuchung gegründet wird auf die historische Grundlage

wie wir sie angegeben [1]). Ueberhaupt wird atomistische, unhistorische Betrachtung der Menschenseele den Anforderungen der Wissenschaft gegenwärtig nicht mehr zu entsprechen vermögen, so wie man auch den Menschenleib nicht erforschen und verstehen kann, ohne den allgemeinen Naturlauf und Zusammenhang in dem er steht, zugleich zu betrachten und zu erkennen. Aehnlich verhält es sich mit der Gotteserkenntniß. Der Menschengeist kann sich nicht isoliren und atomistisch sich absondern vom allgemeinen geschichtlichen Bewußtseyn von Gott, um aus sich heraus und durch sich und Betrachtung der Natur in eigener isolirter Thätigkeit die metaphysische Erkenntniß zu erringen.

Wäre es endlich durchaus nothwendig, bei Aristoteles einen Anknüpfungspunkt zu finden für unsere Gründung und Gestaltung der Metaphysik um ihr Berechtigung zu sichern, so könnten wir auch dieser Forderung einigermaßen entsprechen. Bekanntlich bildet den Kern der Aristotelischen Theologie die Zurückführung aller Bewegung auf einen ersten Beweger, worin der eigentliche Beweis für das Daseyn Gottes bestehen soll, dem auch im Mittelalter, z. B. bei Thomas von Aquin das Hauptgewicht beigelegt wurde. Die nähere Bestimmung dieses ersten Bewegers als eines selbst Unbewegten, absolut Vollkommenen, Unveränderlichen bildet den Hauptbestandtheil dieser (sogenannten natürlichen) Theologie. Unter Bewegung aber ist hier nicht bloß der mechanische, physikalische Act zu verstehen, den wir so nennen und dessen Arten und Gesetze die Physik behandelt, sondern Bewegung ist hier zugleich als Gestaltungstrieb, als organisches Princip aufzufassen, wodurch die verschiedenartigsten Bildungen der Natur hervorgebracht sind.

---

[1]) In meiner Streitschrift gegen Carl Vogt „Menschenseele und Physiologie," wurde dieß bereits ausführlich und nachdrücklich zur Geltung gebracht, und in der daran sich anschließenden Literatur wurde so mannichfach davon Gebrauch gemacht, daß ich daraus wohl auf ziemlich allgemeine Anerkennung schließen darf.

Bewegung hat also hier außer der gewöhnlichen physikalischen Bedeutung auch die der Organisation und Belebung. Gott ist als erster Beweger der Urheber und Mittelpunkt aller organischen Bildung und alles Lebens. Der Beweis also für das Daseyn Gottes, der dem Aristoteles insbesondere angehört, ist hiernach nicht eigentlich der kosmologische, sondern der teleologische, der also nicht einen Weltschöpfer, sondern nur einen Weltordner oder vielleicht gar nur eine Weltordnung (im Begriffe personificirt) beweist. Von der Mangelhaftigkeit dieser Beweisführung war früher schon die Rede. Aber auch die nähere Bestimmung dieses ersten Bewegers als selbst unbewegt, Alles bewegend, leidet an Schwäche oder Undenkbarkeit. Es läßt sich nämlich nicht wohl einsehen, wie das selbst-unbewegte Princip, Urheber der Bewegung seyn soll; man sollte vielmehr denken, was sich selbst nicht bewegt, könne auch Anderem keine Bewegung mittheilen! Diese Schwierigkeit soll nun dadurch gehoben seyn, daß der Bewegung ein ganz anderer Ursprung und ganz andere Bedeutung gegeben wird, als ihr gewöhnlich zukommt. Der erste Beweger soll nämlich deßwegen trotz seines Unbewegtseyns Grund aller Bewegung seyn, weil er das Ziel alles Strebens und also aller Bewegung ist; weil er der höchste Endzweck ist, den Alles zu erreichen strebt. Das Ziel aber ist selbst unbewegt, und ist dennoch Grund, Veranlassung der Bewegung durch die Sehnsucht die es erregt, durch das Streben darnach, das es hervorruft. Demnach wäre also Gott auch erster Beweger der Menschengeschichte und all ihres Inhalts, insoferne er Ziel der Sehnsucht und des Strebens der Menschen ist. Die unmittelbarste und vollkommenste Realisirung dieser Bewegung, d. h. der Sehnsucht und des Strebens nach Gott als Endziel alles Daseyns, wäre aber doch jedenfalls gegeben im religiösen Bewußtseyn und Leben, da hier allein eigentlich bewußtes und daher auch absichtliches Streben nach diesem Endziele gegeben wäre, während sonst allenthalben nur dunkles, bewußtloses Streben (Bewegung) gefunden werden könnte. Sollte demnach von der Bewegung aus auf einen ersten

Beweger geschlossen werden können, d. h. von einer Sehnsucht und einem Streben nach dem höchsten Ziele aus, so müßte dieß vor allem, wenn je von irgend einer Art derselben, von der religiösen aus am meisten möglich seyn, und am sichersten zum Ziele führen. Und so würde das Aristotelische Grundbestreben, einen Beweis für das Daseyn Gottes zu finden, consequent und naturgemäß dahin führen, vor allem die *religiöse Bewegung*, das religiöse Sehnen und Streben ins Auge zu fassen, um den ersten Beweger davon zu finden. Und wenn je eine Bewegung denselben zeigen oder finden lassen soll, so muß es diese seyn. Und somit hätten wir, wie uns scheint, bei Aristoteles selbst einen Anknüpfungspunkt für unsere Gründung der Metaphysik auf die historische Thatsache (Bewegung) des Gottesbewußtseyns, um Grund, Ursprung und Ziel davon zu erforschen. Und in dieser Beziehung könnte unsere Metaphysik als eine Fortbildung der Aristotelischen betrachtet werden.

Ist es also durchaus nothwendig, daß, wenn eine *Wissenschaft* zu Stande kommen soll, ein bestimmtes Erkenntnißobject schon da sey, nicht erst gefunden oder erfunden werde, so kann für die Metaphysik dieses Erkenntnißobject nur das historisch vorhandene Gottesbewußtseyn, die allgemein-menschliche Thatsache der Religion seyn, — nicht die Natur und ihre Ordnung, nicht das menschliche Selbstbewußtseyn mit constructiver oder reflexiver Thätigkeit. Nicht aus dem Weltbewußtseyn und nicht aus dem Selbstbewußtseyn geht das Gottesbewußtseyn unmittelbar hervor, so daß es darin seinen Ursprung hätte (Ursprung der Religion), sondern subjectiv ist es begründet durch eine besondere ursprüngliche Potenz des Geistes. Auch ist das Gottesbewußtseyn (Glaube, Gefühl und unmittelbare Ueberzeugung) nicht in Gotteserkenntniß zu verwandeln, bloß auf Grundlage des Selbstbewußtseyns oder Weltbewußtseyns, sondern das Gottesbewußtseyn kann nur durch Reflexion auf sich selbst zur Wissenschaft von Gott sich fortbilden und steigern, denn es ist allein die adäquate, homogene Thatsache, von der aus als dem für

uns Bekannten auf das noch Unbekannte (Gott) in logischer Consequenz ein Schluß möglich ist, um es auch zu einem für uns Bekannten zu machen. Nicht von der Annahme und Gewißheit des Daseyns Gottes gehen wir aus, denn das wäre eine wissenschaftlich unbrauchbare, unberechtigte, weil selbst noch ungewisse Grundlage, sondern nur von der Gewißheit des factischen Gottesbewußtseyns nehmen wir unseren Ausgang, um so aus dem für uns Gewissen (Gottesbewußtseyn) das an sich Gewisse (Gott) zu finden, zu erkennen — was, wie wir sehen werden, durch eine Art inductiven Verfahrens bewerkstelligt werden muß, indem wir den wahren Grund und Ursprung dieser historischen Thatsache des Gottesbewußtseyns zu erforschen streben.

Indem wir so verfahren, machen wir der Unnatur ein Ende, die sich am Beginn der gewöhnlichen Metaphysik stets geltend macht, indem man mit dem ganzen historischen Bewußtseyn der Menschheit in Betreff Gottes und des Uebersinnlichen brechen zu müssen glaubt, um sich anzustellen, als wüßte man noch gar nichts davon, und gewänne durch eigene, ganz von vorne begonnene Forschung nicht bloß die Wissenschaft von Gott, sondern auch das Gottesbewußtseyn überhaupt, so daß jede Metaphysik eine neue Entdeckung Gottes und erneuerte Gründung der Religion wäre — wornach es nicht Wunder nehmen darf, wenn so viel von natürlicher Religion gefabelt wird, die ganz frisch und jung als Kind der Verstandesbemühung entstanden seyn soll!

Insofern wir die Metaphysik als Fundamentalphilosophie auf das factische Gottesbewußtseyn oder die historische Thatsache der Religion gründen, kann sie auch als Religionsphilosophie zugleich bezeichnet werden. Die bisherige Metaphysik und die sogenannte Religionsphilosophie, die beide getrennt waren, werden damit in Eine Wissenschaft verbunden; und damit ist wahrlich beiden zugleich gedient, indem jede aus einem Zwitterdaseyn befreit und aus einem Zustand der Halbheit erlöst wird. Die gewöhnliche Metaphysik war bisher fast lauter wissenschaftliche Form, ein Formelwerk, ohne

viel Inhalt, der gewöhnlichen Religionsphilosophie aber fehlte eine eigentlich philosophisch-wissenschaftliche Form und Begründung, wenn es ihr auch an Inhalt nicht gebrach.

Die Frage endlich, ob Gott mittelbar oder unmittelbar erkannt und bewiesen werde, wäre dahin zu beantworten, daß in der Metaphysik beide Arten der Erkenntniß zugleich zur Geltung kommen sollen. Schon das religiöse Bewußtseyn überhaupt, der religiöse Glaube schließt beide Momente in sich. Er muß vermittelt werden durch historische Ueberlieferung, Belehrung und Auctorität, er muß aber auch unmittelbar der Seele angehören, in der Tiefe derselben wurzeln, aus ihr hervorsprießen, er muß innerstes Eigenthum und Leben derselben seyn. In ähnlicher Weise kommen in der Metaphysik beide Momente zur Geltung. Das mittelbare Erkennen, indem der Gegenstand der Erkenntniß in einer historischen und psychischen Thatsache gegeben ist, und auf ihn die logischen und dialektischen Erkenntnißmittel und Operationen zum Behufe des Erkennens angewendet werden; insoferne ist auch unsere Metaphysik Reflexionsphilosophie. Aber auch das unmittelbare Erkennen findet Geltung, wodurch sie zugleich zu wahrhaft speculativer Philosophie sich gestaltet. In wie fern dieß der Fall ist, wird die folgende Untersuchung über das Princip der Philosophie zu zeigen haben.

Dritter Abschnitt.

Princip und Methode der Philosophie.

I.

Begriff eines wissenschaftlichen Princips.

Princip ist ein so vielgebrauchtes und zugleich vieldeutiges Wort, daß, ehe man in der Philosophie irgend einen Gebrauch davon machen kann, es nothwendig ist, zuerst eine bestimmte Bedeutung dafür festzustellen, und zu bestimmen, was ein Princip für die Philosophie und insbesondere für die Metaphysik seyn solle, und was es seiner Bestimmung nach in derselben zu leisten habe.

Im Allgemeinen bedeutet Princip (principium) wie das verwandte griechische Wort (ἀρχή): Anfang, Ausgangspunkt, Grundlage. Ebenso wird es gebraucht im Sinne von leitender Norm und Kraft, von Beweggrund und Vorbedingung; endlich im Sinne von Ursache (causa). Diese Bedeutungen alle gelten zunächst im Gebiete des Seyns, im Gebiete zunächst der empirischen Realität. Princip ist in diesem Gebiete entweder Seyns- oder Werdens-Princip oder beides zugleich (principium essendi et fiendi), d. h. man versteht darunter das, wodurch oder woraus etwas Anderes wird, Daseyn erhält oder Veränderung erleidet.

Wird nun das Wort aus dem Gebiet des realen Seyns übertragen in das Gebiet des Erkennens, so hat es hier analoge Bedeutungen. Es bezeichnet die Grundlage, den Anfang und Ausgangspunkt des Erkennens; die Grundbedingung und Ursache des Erkennens, die Quelle der Erkenntnisse, oder auch Norm und Grundidee derselben, oder endlich allgemeine Wahrheit, aus der andere Wahrheiten hervorgehen, oder in welcher sie ihre Begründung erhalten.

Aristoteles, der das Wort eigentlich in die wissenschaftliche Sprache eingeführt, bei dem dasselbe (ἀρχή) aber in diesen mannichfachen (wenn auch nicht wesentlich verschiedenen) Bedeutungen vorkommt, bezeichnet in Bezug auf die Erkenntniß mit dem Ausdruck Principien (ἀρχαί) insbesondere die allgemeinen Gesetze des Denkens und Erkennens, durch die eine Erkenntniß, ein apodiktisches Wissen möglich wird, namentlich das Gesetz oder den Satz des Widerspruchs und den des ausgeschlossenen Dritten. Wiederum aber galten ihm auch die Grundwahrheiten, aus denen, als den schon bekannten und gewissen, andere abgeleitet werden, als Principien (ἀρχαί, ἀξιώματα). Ein Sprachgebrauch, der freilich nur insoferne ein mit sich selbst übereinstimmender genannt werden kann, als die formalen Gesetze des Denkens in Sätzen ausgedrückt als allgemeine Wahrheiten, Axiome, gelten müssen, wie die Wahrheiten, aus denen, insofern sie Prämissen eines Schlusses sind, andere Wahrheiten abgeleitet oder begründet werden. Dieser Sprachgebrauch des Aristoteles blieb in Geltung für die Wissenschaft der folgenden Zeit besonders auch im Mittelalter, wo man unter Principien bekannte, gewisse Wahrheiten verstand, aus denen andere Ableitung, oder durch die andere Begründung fanden.

Wenn nun ein Princip gesucht werden soll für ein ganzes wissenschaftliches System, für einen ganzen Complex von Wahrheiten die mit einander in logischem Zusammenhang stehen, oder die, wie man auch sagen könnte, einen wissenschaftlichen Organismus

bilden, so wird das ein oberstes, ein Grundprincip seyn müssen, auf dem alles Andere beruhte, von dem alle anderen Wahrheiten (stufenweise) abgeleitet würden, oder durch das sie Begründung erhielten, so daß stets die höhere oder gewissere Wahrheit Princip der andern aus ihr folgenden aber durch sie begründeten wäre, alle zusammen oder in einer Grundwahrheit ihren Grund und Ursprung hätten.

Grundprincip also wäre eine oberste oder Grundwahrheit für eine bestimmte Wissenschaft, die Ausgangspunkt oder gewissermaßen Quelle aller übrigen Wahrheiten wäre, die zugleich als Norm und Kriterium für alle andern Wahrheiten derselben Art diente, um sie zu prüfen, zu beurtheilen; eine Wahrheit, die man gewissermaßen auch die Wurzel des wissenschaftlichen Organismus nennen könnte, oder vielleicht besser noch das wissenschaftliche Lebensprincip desselben. Eine Grund-Wahrheit dieser Art müßte allgemein und fruchtbar, und müßte unumstößlich gewiß seyn, so daß sie einer Begründung um ihrer unmittelbaren Gemäßheit oder Evidenz willen gar nicht bedürfte.

Allein jede solche Wahrheit, sey sie auch noch so ursprünglich, noch so evident und allgemein gültig, kann nur als Princip gelten insoferne sie in lebendiger Verbindung und in bestimmtem Verhältniß steht zum denkenden, erkennenden Geiste; denn sie kann sich weder selbst aufstellen, und aussprechen und ihre Gewißheit zeigen und bekräftigen, noch auch die andern Wahrheiten aus sich entwickeln oder entlassen, und so für sich wie ein organisches Princip in der Natur sich zum System von Wahrheiten ganz objectiv entfalten. Irgend eine allgemeine Wahrheit kann vielmehr nur Princip einer Wissenschaft seyn, insoferne sie durch den denkenden Geist Gewißheit, Lebendigkeit und Fruchtbarkeit, und ebenso auch ihre Entwicklung erhält.

Die neuere Philosophie seit Cartesius läßt sich wenigstens keine Art Wahrheit als ausgesprochenen, objectiv hingestellten Satz,

oder eine Anzahl solcher Sätze als Princip und Principien vorschreiben oder überliefern, auf welche nun ohne weiters die wissenschaftlichen Operationen gegründet werden könnten, ohne vor allem das subjective Fundament, den denkenden Geist als Quelle und Kriterium des Erkennens derselben in Betracht zu ziehen. Wo es sich um das Grundprincip der Wissenschaft handelt, da fragt sie nach der Grundkraft und Gewißheit des Erkennens jeglicher Wahrheit, — auch der ersten und allgemeinsten. Und keiner Wissenschaft kann daher ihr Princip nur objectiv, in einer bestimmten ersten, allgemeinen, objectiven Wahrheit gegeben, sondern zugleich im subjectiven Organ des Wahrnehmens und Erkennens muß es vorhanden seyn, da durch die Gewißheit und Zuverlässigkeit von diesem die Gewißheit und Wahrheit der ganzen Wissenschaft bedingt ist. Bei der Frage nach dem Princip einer Wissenschaft wird also die objective und subjective Grundbedingung derselben zugleich in Betracht gezogen werden müssen. Denn nicht bloß ein gegebener Erkenntnißstoff ist dazu nothwendig, und eine allgemeine Wahrheit daraus, um davon andere abzuleiten oder sie wenigstens daran zu prüfen, sondern auch eine sichere, zuverlässige, erkennende Potenz des Geistes, die stets das eigentlich bewegende und belebende Moment jeder Wissenschaft ist. Also das Princip einer Wissenschaft darf nicht mehr einseitig in einer objectiven allgemeinen Wahrheit gesucht werden, sondern stets auch in einer gegebenen subjectiven Grundkraft des erkennenden Geistes, in der jene allgemeine Wahrheit ihren subjectiven Halt, ihre Bestätigung und Gewißheit erhält.

Princip einer bestimmten Wissenschaft ist daher immer der erkennende Geist selbst, entweder mit seinem bestimmten, gerade auf diesen Erkenntnißstoff sich beziehenden apriorischen Besitz, oder mit einer ersten unmittelbaren, sein Wesen selbst offenbarenden Aeußerung oder Bethätigung, die als unmittelbar gewiß, weil als Ausdruck der normalen Kräfte und Wahrhaftigkeit der Menschen-Natur selbst gelten muß. Die Wissenschaft kann immer nur auf

den subjectiven, erkennenden Geist selbst gebaut seyn und auf Wahrheiten, die eine unmittelbare Bethätigung desselben sind und insoferne sie dieß sind — nicht insoferne sie objectiv bestehen und vom Subjecte nur angenommen werden müßten; denn in diesem Falle gäbe es keinen Fortschritt mehr in Bezug auf erste Wahrheiten. Und doch muß ein solcher auch hier möglicher Weise stattfinden können — und er kann stattfinden, wenn der sie erkennende Geist selbst als Princip gilt, nicht die objective Wahrheit allein oder an sich schon. Wie nothwendig dieß ist, zeigt sich schon darin, daß selbst sogenannte unmittelbare Wahrheiten, z. B. ein durch unmittelbare Sinneswahrnehmungen Gewisses sich als unwahr, als Täuschung bewähren, oder mit andern gewissen Wahrheiten, z. B. Verstandesevidenzen, in Widerspruch gerathen kann. So war die Bewegung der Sonne um die Erde eine durch unmittelbare Sinnes-Wahrnehmung gegebene und darum vom Geiste angenommene Wahrheit, die allenfalls als (secundäres) Princip vieler andern gelten konnte; aber sie kam in Widerspruch mit der Verstandesevidenz und zeigte sich als unhaltbar. Der erkennende Geist muß daher auch von solchen als unmittelbare Wahrheit geltenden Wahrnehmungen sich zurückziehen, und sie als unrichtig preisgeben können, wenn durch seine sonstige Thätigkeit ein Hinausschreiten über sie gelungen ist. Wären die Axiome oder Principien rein objectiv nur und gegeben, und müßten sie vom denkenden Geiste nur ohne weiters angenommen werden, so wäre dieß nie möglich und berechtigt.

Demgemäß werden wir nun zu bestimmen haben, was ein Princip für die Philosophie, insbesondere für die Metaphysik sey, und was es zu leisten habe. Es wird der Ausgangspunkt der Metaphysik, d. h. zunächst der wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes seyn müssen. Ein Ausgangspunkt, der zwar als objective Wahrheit oder Thatsache bestehen kann und soll, der aber jedenfalls im erkennenden Subject auch irgendwie als Potenz, Kraft oder Bewußtseyn gegeben seyn muß, um die Bewegung des Erkennens zu

beginnen, in lebendigen Fluß zu bringen und darin zu erhalten. Princip ist insofern die conditio sine qua non der metaphysischen Erkenntniß und die bewegende Macht derselben. Es muß aber auch in gewissem Sinne als Quelle betrachtet werden — nicht zwar der Wahrheit geradezu, wohl aber der Erkenntniß der Wahrheit, und insofern kann man dasselbe zugleich als Seyns-Princip (principium essendi), nämlich als Ursache des Seyns der Erkenntniß und Wissenschaft bezeichnen. Das metaphysische Erkennen also entspringt aus diesem Princip, und demnach auch das Erkannte, insoweit als es in die Form des subjectiven geistigen Besitzes umgewandelt wird; weiter aber nicht, denn es bildet auch in der Metaphysik ein Gegebenes, schon vor dem Erkennen objectiv und selbst auch subjectiv (nur noch nicht in der Form des Erkennens, sondern allenfalls nur des Gefühls oder Glaubens) Daseyendes den Inhalt. Eben deßwegen aber, weil ein objectiv Bestehendes und Gegebenes erkannt, also geprüft und beurtheilt werden soll, muß das Princip auch Kriterium, Maßstab seyn, an dem dieses Objective geprüft wird, ob und wie weit es wahr sey oder nicht. Da nun das Princip vom erkennenden Subject nicht zu trennen ist, sondern eben durch dieses lebendig und thätig seyn soll, und das Subject wiederum mittelst desselben seine Erkenntniß-Thätigkeit übt, theils positiv und construirend, theils negativ und kritisch, so hat das Princip einige Aehnlichkeit mit einem in lebendige Bewegung gebrachten Samen, oder vielmehr der Organisations- und Entwicklungskraft und -Norm in demselben. Der Same nämlich entwickelt sich theils durch Aufnahme des objectiv bestehenden und mit ihm in Wechselwirkung getretenen Materials, theils durch kritische Abwehr des Unbrauchbaren, Unpassenden, und gestaltet sich so zu einem organischen System. Ein Vergleich, der freilich nur mit manchen Modificationen gelten kann, nicht bloß, weil rein natürliche Vorgänge sich nie vollkommen mit geistigen vergleichen lassen, sondern auch sonst in Bezug auf Ausgestaltung selbst. Doch das Nähere hierüber wird in der Untersuchung über

das philosophische Princip selbst seine Stelle finden. So viel denken wir durch diese Vorbemerkungen erreicht zu haben, daß wir die allgemeine Beschaffenheit des zu suchenden Princips kennen, und daß wir wissen, welchen Forderungen dasselbe zu entsprechen, was es zu leisten habe; wodurch uns zugleich das Kriterium gewonnen ist, an dem wir die verschiedenen je aufgestellten philosophischen Principien prüfen können.

II.

Verschiedene unrichtige Principien der Philosophie.

Wie es sich bei einer so schwierigen Frage wie die nach dem Princip der Philosophie nicht anders erwarten läßt, waren die Antworten darauf von jeher sehr verschieden, ja die Geschichte der Philosophie theilt sich in ihre Hauptepochen nach der Eigenthümlichkeit derselben. Die Philosophie des Alterthums und die sich daran schließende des Mittelalters forschte nach einem eigenthümlichen, einheitlichen Grundprincip für ein philosophisches System im Grunde genommen noch gar nicht, während das Hauptstreben der neueren Philosophie gerade darauf gerichtet ist, und dieses Grund-Princip als eigentliche Wurzel und Lebensnerv eines Systems betrachtet wird.

Aristoteles, der allerdings die Frage nach den Principien ausdrücklich behandelt, hat bekanntlich so wenig als Platon ein eigentliches, einheitliches, bestimmt und im Zusammenhang ausgeführtes philosophisches System aufgestellt, wie wir jetzt deren kennen und fordern; sondern die gegebenen Erkenntnißobjecte wurden in unmittelbarer Wahrnehmung aufgenommen, und auf der Grundlage unmittelbar gewisser Erkenntnisse oder Wahrheiten wurde mittelst der Denkgesetze genauere und tiefere Erkenntniß derselben erstrebt. Auch die christlichen Kirchenlehrer haben kein eigentliches, vollständiges Erkenntnißsystem aufgestellt. Die Scholastiker auf dem Höhepunkte des Mittelalters stellten zwar Systeme auf, theologische Systeme, in die sie ihr gesammtes übriges Wissen ver-

flochten oder als dienstbar verwandten; aber auch diese sind nicht so gestaltet, daß sie unsere gegenwärtigen Forderungen an ein vollendetes wissenschaftliches System erfüllten. Sie sind architektonisch gebaut im Großen und Kleinen, nicht aber wie wir es jetzt fordern, organisch, d. h. aus einem Keime oder Centrum als dem Grundprincipe continuirlich, einheitlich in alle Theile zu einem abgeschlossenen Ganzen sich entfaltend. Der Plan oder das Princip des architektonischen Baues aber steht außerhalb des Stoffes, dieser wird nur zusammengetragen und demselben gemäß verarbeitet. Der Grund davon liegt darin, daß sie nicht eine bestimmte, triebkräftige, lebendige Wahrheit als Grundprincip zu Grunde legten, um aus diesem sich das Ganze organisch entwickeln zu lassen, sondern vielmehr viele sogenannte Principien, d. h. allgemeine, unmittelbar gewisse Wahrheiten benützten, um den Bau zusammenzusetzen und auszuführen; Principien, die sie theils aus der gewöhnlichen Erfahrung als sogenannte natürliche Wahrheiten aufgerafft, theils durch Verstandesräsonnement gewonnen, oder aber aus der alten Philosophie, insbesondere von Aristoteles, dem „Philosophen" schlechtweg, überkommen hatten. Diese Principien galten in der Philosophie und in der Theologie, so weit die Systeme philosophisches Material und philosophische Thätigkeit in Anspruch nahmen, während in der positiven Theologie als eigentliche, entscheidende Principien oder Grundwahrheiten die christlichen Glaubenssätze galten.

Diese verschiedenen, sogenannten natürlichen Wahrheiten, so unmittelbar und unumstößlich gewiß sie auch seyn mögen, können nicht als eigentliche Grundprincipien der Philosophie, oder überhaupt irgend einer Wissenschaft betrachtet werden. Sollen sie als gewisse Wahrheiten gelten, so müssen sie selbst erst erkannt, müssen geprüft, beurtheilt werden vom denkenden und erkennenden Menschengeiste, oder der den gegebenen Wahrheiten entsprechenden Potenz desselben. Die letzte Entscheidung liegt also immer im denkenden Subjecte selbst, in der Fähigkeit zum Erkennen und in der

Wahrhaftigkeit der erkennenden Potenz. Die sogenannten natürlichen Wahrheiten sind nur die ersten, unmittelbarsten Bethätigungen dieser Potenz, und sind nur insofern gewiß und wahr, als diese selbst gewiß und wahrhaftig ist in ihrer Production und in ihrem Urtheil. Der einheitliche Quell derselben (insofern sie erkannte Wahrheiten sind), oder das entscheidende Kriterium dafür ist also im Subjecte selbst zu suchen, und dieses ist demnach das letzte, lebendige Princip des Erkennens überhaupt, und daher auch des philosophischen. Nicht aber können bestimmte, objectiv bestehende Wahrheiten dafür gelten, da sie als solche noch nicht erkannte, sondern so zu sagen nur seyende Wahrheiten sind, die durch das denkende Subject erst zu erkannten werden. Dieß gilt von all den verschiedenen Arten unmittelbarer, als Axiome geltenden Wahrheiten, seyen sie durch Sinneswahrnehmung, oder Verstandesevidenz, oder durch Glauben gewonnen. Ohnehin können die aus der bloßen Natur gewonnenen Wahrheiten schon deßwegen nicht Principien für das metaphysische Erkennen seyn, weil sie zum Erkenntnißobject desselben in keinem unmittelbaren Verhältniß stehen, und selbst wenn sie in einem solchen stünden, dieß schon bekannt seyn müßte, ehe sie als Principien brauchbar würden.

Bekanntlich hat sich gegen diese Art wissenschaftlichen Verfahrens, das von bestimmten, für gewiß angenommenen Wahrheiten als Axiomen ausging, und mit ihnen als Principien oder Prämissen mittelst des Syllogismus weiter operirte, — worin gerade das Eigenthümlichste der Scholastik besteht — in der Epoche des Uebergangs aus dem Mittelalter in die neuere Zeit eine große, durchgreifende Opposition erhoben, und eine Umgestaltung der ganzen wissenschaftlichen Methode herbeigeführt oder mindestens angebahnt.

Es war zuerst insbesondere Baco von Verulam, der sich gegen die deductive, scholastische Methode erhob, d. h. gegen die Methode, die eine Summe von Wahrheiten oder Sätzen als gewiß, und daher als Principien zu Grunde legte, und aus diesen andere Wahrheiten durch deductive zu gewinnen strebte. Baco

kämpfte gegen dieses Verfahren und für die inductive Methode, deren Darstellung, Verbesserung und Anwendung sein Hauptbestreben gewidmet war. Durch die inductive Methode sollten die Prämissen selbst erst ihre Prüfung und Bewährung erfahren; insbesondere aber sollten durch sie neue, sichere Wahrheiten gewonnen werden. So daß also durch die wissenschaftlichen Bestrebungen wahrhaft eine Vermehrung der Wahrheit und Erkenntniß erzielt, nicht bloß ein logisches Spiel getrieben würde mit einer überkommenen Summe von Sätzen, die als gewisse Wahrheiten angenommen wurden [1]. Wie berechtigt — wenn auch theilweise einseitig — diese Bestrebungen waren, ist unschwer einzusehen. In Zeiten, in welchen gewisse Sätze als unerschütterlich gewiß und wahr feststehen, ist die deductive Methode, welche an sie anknüpft und die Wissenschaft darauf gründet, am rechten Orte und zweckdienlich, da sie dem Bewußtseyn und Bedürfniß der Zeit entspricht. Wenn aber jene Prämissen selbst in ihrer Gewißheit erschüttert sind und angezweifelt werden, hat eine Wissenschaft, die darauf sich gründet, für das Zeitbewußtseyn gar keine Bedeutung mehr, muß Einfluß und Achtung verlieren. So mußte es der ausschließlichen scholastischen Methode ergehen. Sie ist geeignet da, wo die Grundsätze für gewiß gelten, wie es z. B. der Fall ist in Bezug auf die christlichen Glaubenssätze innerhalb der positiven

---

[1] „Niemand," sagt Baco, „hat bis jetzt so viel Beharrlichkeit und Stärke des Geistes gehabt, um es über sich zu gewinnen, alle herkömmlichen Theorien und Begriffe vollkommen abzulegen, und den so gereinigten und geklärten Verstand von neuem auf die einzelnen Dinge zu richten. Daher war die menschliche Vernunft in ihrer bisherigen Verfassung ein Gemisch von vielem Auctoritätsglauben, zufälligen Erfahrungen und kindischen Begriffen. Und es wird mit der Wissenschaft nicht eher besser werden, als bis man sich im reifen Alter mit gesunden Sinnen und gereinigtem Verstande ganz von neuem auf die Erfahrung und die Particularien richtet." Nov. Org. L. I. Aph. 97. Vgl. Kuno Fischer: Franz Baco von Verulam. Cap. 6.

Theologie; wo aber dieß nicht der Fall ist, da müssen die Grundsätze oder Principien erst gefunden oder wenigstens befestigt werden. Und das geschieht durch die inductive Methode, wie schon Aristoteles bemerkt. Jede dieser beiden Methoden ist berechtigt, keine von beiden an sich verwerflich, keine philosophischer, keine auch christlicher als die andere. Je nach dem Erforderniß, wie es die Zeit und die Entwicklung der Wissenschaften mit sich bringt, muß die eine oder die andere Anwendung finden.

Nach Baco hat vorzüglich Cartesius, der jüngere Zeitgenosse desselben, gegen die scholastische Wissenschaft angekämpft, und — wenigstens im Gebiete der Philosophie — mit noch größerem Erfolg als jener. Nicht eigentlich gegen die übliche deductive Methode hat sich Cartesius gewendet, wohl aber nicht minder als Baco gegen die Grundlage derselben, die vielen feststehenden Axiome oder Principien, die als Prämissen in der scholastischen Syllogistik figurirten. Diese hielt er für unzuverlässige, nicht genugsam begründete Grundlagen für wissenschaftliches Erkennen, sie bestritt er, gegen sie war sein berühmter Zweifel gerichtet. Sie, diese üblichen, schon feststehenden und landläufigen Axiome, die als sichere Wahrheiten von vornherein angenommenen allgemeinen Sätze und Erfahrungen hat er durch diesen Zweifel zu beseitigen gestrebt. Und mit Recht; denn er hat sich dadurch das Verdienst erworben, die Wissenschaft von einer Last unbewiesener Gemeinplätze und Voraussetzungen, und von nicht wenigen geradezu sophistischen Axiomen befreit zu haben, die sich namentlich in der späteren, entarteten Scholastik festsetzten, alle Unbefangenheit in der wissenschaftlichen Forschung tilgten, allen Fortschritt hemmten, und zu leeren, sophistischen Spielereien Veranlassung und Gelegenheit gaben, welche die Würde und das Ansehen der Wissenschaft selbst zerstörten.

Nicht aber zum Princip der Philosophie wollte Cartesius den Zweifel erheben, indem er durch ihn mit einem Male all die bisher üblichen wirklichen oder vermeintlichen Axiome gleichsam strich; und mit Unrecht macht man ihm stets zum Vorwurf, er

sey vom Zweifel ausgegangen und gründe seine Philosophie wesentlich auf den Zweifel. Auf Zweifel und Unglauben läßt sich nichts gründen; sie sind kein Fundament, auf das man fortbauen könnte, sondern sind auflösende, zerstörende, verneinende Gewalten. Als eine solche Gewalt hat Cartesius seinen Zweifel gegen die Grundlagen des bisher üblichen wissenschaftlichen Verfahrens gerichtet, und darum hat er ihm so viel Gewicht beigelegt und so viel Aufhebens von demselben gemacht. Als eigentliche positive Grundlage seiner Philosophie konnte er ihn nicht gelten lassen, und hat ihn auch gar nicht als solche zur Geltung bringen wollen; vielmehr wollte auch er, wie die frühere Wissenschaft, von einem ganz Gewissen und Wahren ausgehen, und zwar von einem solchen, das selbst in dem Fall, daß man alles Uebrige bezweifelt oder läugnet, niemals bezweifelt oder geläugnet werden kann, ohne daß der Mensch, der es unternehmen würde, sein eignes Denken und Wesen zerstören, also auch dem Zweifel selbst seine Grundlage und Geltung nehmen müßte. Und das war ihm die Selbstgewißheit, die Gewißheit des eigenen Seyns und Denkens, die er in seinem berühmten cogito ergo sum ausgesprochen hat — nicht als Schlußfolgerung, sondern als unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns [1]). An die Stelle des vielen Gewissen, der vielen üblichen Axiome wollte er Ein Gewissestes setzen und zur Grundlage nehmen, um damit jeder Art von möglichem Zweifel gleich am Anfang zu begegnen. So weit war er also entfernt, auf den Zweifel seine Philosophie gründen zu wollen, daß er sie vielmehr auf das Allergewisseste zu gründen strebte, um jeden Zweifel zu beseitigen oder unmöglich zu machen. Zu diesem Behufe concentrirte er das bisher geltende viele Gewisse in eine Grundgewißheit, in die des eigenen Seyns nämlich, die freilich zugleich die Subjectivität des

---

[1]) Wie in neuerer Zeit insbesondere der spanische Philosoph J. Balmes dargethan hat: „Fundamente der Philosophie", übers. v. Lorinser. I. Bd. S. 129 ff.

Denkenden seyn mußte, da in diese als ihre Quelle die gewöhnlichen gewissen Gedanken oder Axiome nothwendig zurückführen. Und in der That versteht es sich von selbst, daß, wenn die Gedanken als gewiß und wahr gelten sollen, vor allem die Gewißheit und Wahrhaftigkeit des Denkenden, der Denkkraft selbst gesichert seyn müsse.

Darin also unterscheidet sich Cartesius von den Scholastikern, daß er von den gedachten gewissen Wahrheiten auf die Denkquelle, das denkende Subject selbst zurückging, und dieses selbst mit all seinem Seyn und Wesen einstehen ließ für die Gewißheit und Zuverlässigkeit des wissenschaftlichen Fundaments. Und darin ferner unterscheidet er sich von ihnen, daß er statt der vielen Principe oder Axiome, die für gewisse Wahrheiten galten — obwohl sie oft genug sehr problematisch waren und selbst erst eines Beweises bedurften — nur Eine Gewißheit und Wahrheit geltend machte. In Bezug auf die Methode aber ist der Unterschied nicht so bedeutend wie der zwischen Baco und der Scholastik. Cartesius konnte die deductive Methode gelten lassen, ja für sie war recht eigentlich sein philosophisches Fundamentalprincip geschaffen; er hat sie durch dasselbe nur concentrirt, indem er die vielen gewissen Wahrheiten der Scholastiker in Eine Grundgewißheit concentrirte. In Beziehung auf Methode also ist die Abweichung des Cartesius von der früheren Philosophie keine grundwesentliche. Aber auch in Beziehung auf seinen Zweifel ist sie es nicht; ist bei weitem nicht so groß und wesentlich, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte und wie man auch immer behauptet. Er hat auch hier nur concentrirt, was sich bei den Scholastikern getheilt und zerstreut nicht minder vorfindet; er hat die vielen verschiedenen Zweifel in einen Grundzweifel vereinigt, um mit diesem alle Zweifel, oder den Zweifel überhaupt principiell zu überwinden. Auch die Scholastiker führen in ihren Werken stets zuvor Einwendungen und Zweifel an bei den einzelnen Artikeln, um sie vor der positiven Darlegung und Begründung zu widerlegen, zu beseitigen; und dieß selbst bei den wichtigsten Thematen. Man beachte z. B., wie Thomas

von Aquin verfährt selbst in seiner Summa theologica. Es soll die Frage erörtert werden: Utrum Deus sit; da beginnt er so: Videtur, quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine „Deus“ etc. Und so verfährt er bei allen andern Fragen über Gott und die übrigen Gegenstände der Untersuchung. Demnach besteht der Unterschied zwischen Cartesius und den Scholastikern in dieser Beziehung nur in einer Modification, nicht eigentlich in einem Gegensatze. Der Zweifel ist auch bei Cartesius kein positiver, sondern nur ein methodischer, im Interesse der Wissenschaft eingeführter. Insoferne ist derselbe ein berechtigter, durch die Zeitverhältnisse bedingter, durch die wissenschaftliche Aufgabe gebotener, wie auch die vorherrschende Methode der Wissenschaft durch die Verhältnisse und wissenschaftlichen Aufgaben der Zeit bedingt und gefordert ist. Wenn Thomas von Aquin selbst sagt: Metaphysica disputat contra negantem principia si adversarius aliquid concedit, so steht hiermit Cartesius ganz im Einklang, der sich bestrebte, gleich von vornherein das zu Grunde zu legen, was jeder Gegner, welcher Art er auch wäre, zugeben müßte, und was also der Metaphysik die Möglichkeit böte, mit jedem Gegner anzuknüpfen. Er wollte auch da noch überführen, wo Thomas in Verlegenheit ist und sagt: „Si adversarius nihil concedit, non potest cum eo disputare;“ indem er das zu Grunde legte, was kein gesunder, im normalen Geisteszustand befindlicher Mensch läugnen oder bezweifeln könne ohne geistige Selbstvernichtung.

Indem wir aber den Cartesius vor der genannten Beschuldigung in Schutz nehmen, und ihm das Verdienst zusprechen, die Wissenschaft von der Last unbewiesener Voraussetzungen und Gemeinplätze befreit und insbesondere der Philosophie ihre wahre richtige Grundlage im menschlichen Ich oder Subjecte mit seiner Selbstgewißheit angewiesen zu haben, sind wir dennoch weit entfernt, seinem Princip der Philosophie zu huldigen, oder bestimmter: die Selbst-

gewißheit als Princip der Metaphysik gelten zu lassen. Die Selbstgewißheit oder das Selbstbewußtseyn (das mit ihr identisch ist) ist zwar die Grundbedingung alles Denkens und Erkennens und seiner Zuverlässigkeit und Gewißheit — da das Bewußtlose überhaupt nicht eigentlich zu denken und zu erkennen vermag, und das Nicht-Selbstgewisse auch von Anderem keine Gewißheit haben kann; allein sie kann doch nur als formales nicht als reales Princip gelten, nur als Princip des Wissens, der Gewißheit, nicht als Princip des Erkennens, der Wahrheit. In Bezug auf sachliche Erkenntniß kommt das Selbstbewußtseyn nicht über sich hinaus, kann nicht fremdes, anderes Seyn aus sich erkennen, denn es bezieht sich unmittelbar nur auf sich selbst, nicht auf Anderes. Soll Anderes erkannt werden, oder auch nur zum Bewußtseyn kommen, so ist die Thätigkeit einer anderen Potenz des Geistes nothwendig — die freilich das Selbstbewußtseyn (mehr oder weniger entfaltet) als conditio sine qua non voraussetzt; denn, wie offenbar — eines Andern kann man sich so lange nicht wahrhaft bewußt werden, als man seiner selbst nicht vollkommen bewußt ist. Für analogische Erkenntniß aber, für Verdeutlichung und Verständniß des Anderen am Bilde des eigenen Seyns und Wirkens ist das Selbstbewußtseyn von der größten Wichtigkeit. Schon der Begriff Seyn ist in ihm enthalten und kommt uns aus ihm zum Bewußtseyn; wodurch wir im Stande sind, auch Anderem das Seyn zuzuschreiben und es zu verstehen. Ebenso kommt uns dadurch der Begriff des Bewußten zum Verständniß, so daß wir es vom Unbewußten, dem bloß Seyenden zu unterscheiden vermögen. Es braucht daher nicht mehr besonders die Idee des Seyns (idea entis) uns angeboren zu seyn, wie ein italienischer Philosoph der neueren Zeit, Rosmini[1]) meint; denn das Seyn ist an unserm eigenen Wesen realisirt, und kommt uns durch das Selbstbewußtseyn zugleich zum Bewußtseyn; so wie wir auch keiner eignen Idee des Bewußtseyns

---

[1]) *Rosmini*. Nuovo saggio sull' origine delle idee.

bedürfen, da auch sie wir an uns selbst realisirt haben, in unserem Selbstbewußtseyn nämlich. Wenn darum der spanische Philosoph Balmes sagt, die Selbstgewißheit sey nur ein Anker aber kein Leuchtthurm, so stimmen wir ihm in Bezug auf das Erstere bei, doch nicht vollständig in Bezug auf das Zweite, denn nicht bloß gewiß, sondern auch vielfach verständlich und deutlich wird uns das Objective im Lichte des Selbstbewußtseyns, wenn wir dasselbe einmal wahrgenommen oder zum Verständniß gebracht haben.

Für das Wissen also und für alle Wissenschaft ist das Selbstbewußtseyn Grundprincip, darum aber noch nicht specifisch philosophisches Princip der Metaphysik, sondern für diese ist es Princip nur insoferne, als es allgemeines Wissens-Princip, und die Metaphysik eben auch eine Wissenschaft ist. Insoferne sie aber Erkenntniß Gottes ist, kann das Selbstbewußtseyn nicht ihr Princip seyn (inhaltlich), denn aus dem Selbstbewußtseyn läßt sich nicht unmittelbar das Gottesbewußtseyn ableiten oder herausconstruiren, noch auch durch Reflexion auf Daseyn und Entwicklung desselben zur Erkenntniß vom Daseyn und dem Wesen Gottes kommen, wie schon früher erörtert wurde.

Die Philosophie nach Cartesius hat größtentheils nur den negativen Theil seiner philosophisch-reformatorischen Bestrebungen in Anwendung gebracht, in Bezug auf das Princip der Philosophie aber trat die Lebendigkeit des Selbstbewußtseyns wieder zurück, um gewissen allgemeinen Begriffen oder todten Formeln Platz zu machen, zum Behufe, darauf einen neuen Dogmatismus zu gründen. So ward der Begriff „Substanz" wie ihn Cartesius aufgestellt, von Spinoza zum Princip erhoben, und nicht bloß zur Quelle des Erkennens und Urtheilens gemacht, sondern als Seyn und Wesen alles Daseyenden, als Gottheit endlich geradezu erklärt. Wie groß die Consequenz der inneren Entwicklung dieser Philosophie seyn mag, der Anfang, das Fundament ist durch einen Act der Willkür gewonnen und festgestellt. Vor der Kritik freilich möchte sich dieses System mit seinem Grundbegriff dadurch sichern, daß

diese „Substanz“ als schlechterdings unbestimmbar, oder als solche bezeichnet wird, die durch jede Bestimmung schon modificirt, verändert, verendlicht werde. Allein dann läßt sich überhaupt davon nicht reden und nichts davon erkennen, und das Einfachste ist, daß man diese Philosophie mit ihrer „Substanz,“ diesem „noli me tangere“ als nichtssagend stehen läßt.

Aehnlich verhält es sich mit andern allgemeinen Begriffen, die an die Spitze der Systeme gestellt werden, als erste unmittelbarste Wahrheiten, auf die das dogmatische Gebäude der Metaphysik gebaut werden soll; oder als sogenannte schöpferische Wesens-Begriffe, die sich wie von selbst in ihre Bestimmungen, als Bestimmungen des Absoluten entfalten. Allgemeine Begriffe dieser Art, „Seyn“ oder „Wesen“ u. dgl. sind nicht einmal unmittelbare Setzungen des Geistes, denen man allenfalls Lebendigkeit und Fruchtbarkeit zumuthen könnte, sondern sie sind selbst nur gewonnen durch Reflexion und Abstraction, sind also leere, saft- und kraftlose Allgemeinheiten, die an sich nichts sind und nichts vermögen, sondern nur einer Thätigkeit des Geistes ihr Daseyn verdanken, und als bloß formale Geschöpfe desselben nicht einmal das reale endliche Seyn darstellen, geschweige denn das Absolute. Durch Abstraction läßt sich überhaupt das Absolute nie gewinnen, sondern jedenfalls nur eine leere Formel für dasselbe; das wirkliche Absolute wäre entweder die concrete wirkliche Welt, oder ein von der Welt verschiedenes concretes Seyn und Leben, das man aber durch Abstraction niemals erreichen könnte, so wenig — und noch weniger als durch den Syllogismus, der an das Daseyn und die Ordnung der Welt anknüpft, um auf das zu schließen was Nicht-Welt und nicht-endlich, sondern absolut ist.

Durch Abstraction kommt man nur zu einem allgemeinen Seyn (wie schon die Eleaten), oder zu einer allgemeinen Formel für das Seyn, durch die aber nichts Neues gewonnen, durch die man über die Summe bisheriger Erfahrungen und Erkenntnisse, und über den Umkreis derselben gar nicht hinauskommt, sondern

nur Vereinfachung des geistigen Besitzthums und Ordnung desselben gewinnt. Man kommt also damit nicht zu einem absoluten Seyn, und spricht man doch ohne weiters von einem solchen, so ist es anderswoher genommen, aus dem geschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit geschöpft, oder aus der innern Tiefe des Geistes, insofern diese eine Potenz zum unmittelbaren Bewußtseyn des Absoluten, zum Gottes-Bewußtseyn, in sich birgt. Wollte man aber auch den allgemeinen Begriff, z. B. das Abstractum „Seyn" als Absolutes gelten lassen, so wäre doch damit für die Erkenntniß nichts gewonnen, und wäre damit nichts anzufangen. Denn nichts in der Welt könnte aus dieser Unbestimmtheit und Allgemeinheit heraus irgend erklärt oder davon abgeleitet werden; denn das unbestimmt Allgemeine kann nicht Grund und Quelle des Concreten, Bestimmten seyn, da es nicht geben kann, was es selbst nicht besitzt. Ueberall nehmen wir daher wahr, daß in der Wirklichkeit das Bestimmte, Concrete, einem andern Bestimmten, Concreten das Daseyn verdankt, und daß das Unbestimmte nur durch ein Bestimmtes aus der Unbestimmtheit befreit werden könne. Der Marmorblock z. B. ist etwas Unbestimmtes, und kann zu einem Bestimmten z. B. einer Statue nur durch ein anderes Bestimmtes, durch Gedanke und Kraft des Künstlers werden. Dasselbe gilt im Reiche der Begriffe und des Erkennens. Der allgemeine Begriff erhält seine Bestimmtheit und lebendigen, concreten Inhalt nur durch ein lebendiges Bestimmtes, durch den Menschengeist.

Man hat auch schon die Denknothwendigkeit als Princip der Philosophie bezeichnet. Allein diese ist ebenfalls in sich unlebendig und unfruchtbar. Mit Denknothwendigkeit ist eigentlich nur die Form des Wirkens eines Erkenntnißprincips bezeichnet, nicht dieses selbst. Princip ist das lebendige Agens, das in Bezug auf einen gewissen Erkenntnißgegenstand unser Denken leitet und bestimmt, welcher Leitung und Bestimmung wir als innerer Nöthigung inne werden. Die Nöthigung aber können wir nicht Princip nennen, sondern so müssen wir das Nöthigende bezeichnen.

Wir wollen, wenn wir nach dem Princip fragen, wissen, welches die subjective Bedingung, Norm und Kraft, oder die gewissermaßen lebendige schöpferische Macht ist, wodurch wir uns eines bestimmten Erkenntnißobjectes bewußt werden, und in Bezug auf dieses Erkenntnißobject gerade dieß und nichts anders denken, urtheilen und aussagen müssen; wollen also wissen, wodurch und warum gerade dieß uns als denknothwendig in Bezug auf dieses Object erscheint. Zudem könnte auch schon deßwegen Denknothwendigkeit nicht geradezu als eigenthümliches Princip der Philosophie bezeichnet werden, weil gerade das philosophische Wissen wohl am meisten unter allen Wissenschaften zugleich eine ethische That seyn dürfte, so daß man dasselbe eben so gut als freies, wie als nothwendiges Wissen bezeichnen könnte. Was von der Denknothwendigkeit gilt, das gilt auch von dem, was man die Evidenz nennt; sie kann aus denselben Gründen nicht als eigentliches Princip gelten.

Auch das allgemeine Menschenbewußtseyn, wie es Lamennais in neuerer Zeit zur Geltung hat bringen wollen, kann nicht Princip des Erkennens, demnach auch nicht das der Philosophie seyn. Es ist zwar richtig, daß für den einzelnen Menschen von frühester Jugend und Jugendbildung an, und durch das ganze Leben hindurch das allgemeine Bewußtseyn der ihn umgebenden Menschheit von außerordentlichem Einfluß, von der größten Bedeutung ist, ja als der eigentliche geistige Mutterschooß bezeichnet werden kann, in dem der einzelne Geist sich entwickelt und naturgemäß zur Reife kommt. Auch in der Wissenschaft hat man dem consensus gentium stets große Bedeutung zuerkannt. Selbst die gewöhnlichen Sinnes- und Erkenntnißthätigkeiten prüft man in Bezug auf ihre Richtigkeit, ihren normalen Zustand beständig an der Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Bewußtseyn. Allein Princip der Philosophie, Maßstab, Kriterium und Quelle der Wahrheit und Gewißheit kann das allgemeine Bewußtseyn nicht werden. Schon darum nicht, weil solch ein allgemeines übereinstimmendes Bewußtseyn oder Erkennen in Bezug auf metaphy-

sische Erkenntnißgegenstände unter den Menschen nicht einmal existirt, daher man bei näherer Bestimmung und Entscheidung einzelner Probleme sich auch nicht darauf berufen kann. Das allgemeine menschliche Bewußtseyn oder die Tradition in Betreff der höchsten metaphysischen Fragen ist so mannichfach modificirt, theils unbestimmt, theils einseitig, daß man gerade zu dem Behufe eines Princips dringend bedarf, um diesen traditionellen Erkenntnißstoff zu bewältigen; eines Kriteriums, um daran zu entscheiden was wahr und richtig davon ist, und was nicht. Erkenntnißgegenstand ist demnach das allgemeine traditionelle Menschenbewußtseyn, aber nicht eigentlich Erkenntnißprincip — oder dieses nur so weit, als der Gegenstand selbst schon mit seiner Natur und seinem Wesen auf die Beschaffenheit der Erkenntniß überhaupt bestimmend einwirken kann. Das Wahre also das dieser Ansicht zu Grunde liegt, besteht nur darin, daß allerdings auch die philosophische Erkenntniß einen bestimmten, thatsächlich gegebenen Erkenntnißstoff haben müsse, und nicht sich denselben selbst schöpferisch producire, und daß dieser Erkenntnißstoff für die Philosophie zunächst und vorzugsweise gegeben sey in dem allgemeinen historischen Bewußtseyn der Menschheit. Das Princip muß im Subject gegeben seyn, wenn es das Erkennen ihm gemäß beginnen und fortsetzen soll; denn dem Erkennenden soll es dienen, in ihm lebendig sich bethätigen, kann also nicht von außen bloß gegeben und aufgenommen werden, da zu dieser Aufnahme selbst schon ein Princip der Prüfung und Erkenntniß nothwendig ist. Anregung freilich und Bildung kann dem Princip von außen kommen, und auch insofern ist das historische Bewußtseyn der Menschheit mit seinem Inhalt förderlich und nothwendig, wie wir selbst noch bestimmter zur Geltung bringen werden. Princip selbst aber kann das allgemeine historische Bewußtseyn nicht werden, denn es kann nicht im Subjecte zugleich erkennend, und Erkenntnißnorm und Erkenntnißstoff seyn.

Als eine Modification der eben genannten Ansicht kann es gelten, wenn man die Sprache als Princip der Philosophie be-

zeichnet und als solches zur Geltung bringen will. Die Sprache objectiv genommen ist mit dem historischen Bewußtseyn als ihrem Inhalte gefüllt, ist also so viel als Tradition oder geistige Objectivität, die in der Geschichte sich fortsetzt. In dieser Beziehung kann die Sprache aus denselben Gründen nicht Princip der Philosophie seyn, wie das allgemeine Menschenbewußtseyn es nicht seyn kann. Nimmt man aber Sprache in subjectivem Sinn als Sprechen, dann kann sie wieder nicht Princip seyn, denn sie ist da nur das Mittel zum Gedankenausdruck, während der Geist selbst das Denkende, den Worten der Inhalt Gebende ist, ohne daß die Sprache ihm in Betreff der Wahrheit und Gewißheit des Gedachten irgend etwas leisten könnte, was sie als Princip zu bezeichnen berechtigte. Was der Denkende durch Aussprechen seiner Gedanken erlangt, ist allenfalls dieß, daß er sich größere Klarheit und Bestimmtheit dadurch erringt. Dieß ändert sich auch nicht, wenn man die Sprache als objectiv bestehendes, an sich indessen leeres, bloß formales Traditionsmittel betrachtet; denn sie ist auch so nur Form und Buchstabe, der zwar zum Bewahren und Ueberliefern des Geistes dienen kann, diesen aber nicht zu geben vermag. Ein äußeres Mittel aber kann nicht Princip des Erkennens seyn.

Eben so wenig aber können wir auch hinwiederum unmittelbare Intuition Gottes als Erkenntnißprincip, als Quell und Kriterium der Erkenntniß Gottes gelten lassen, wie die Mystiker sie gewöhnlich geltend machen, und wie auch Malebranche sie voraussetzt, und in ähnlicher Weise nach ihm Schelling und Gioberti. Es wurde schon früher bemerkt, daß diese sogenannte unmittelbare Anschauung nur einen rein subjectiven Charakter habe, und eigentlich unbrauchbar sey als wissenschaftliche Methode. Princip, d. h. im Subject zwar gegebene, aber auch objectiv geltende Norm und Quelle des Erkennens kann aber unmittelbare Intuition so wenig seyn, daß mit ihr vielmehr ausgesprochen ist, man brauche kein Erkenntnißprincip, oder daß sie vielmehr als das Princip der Principlosigkeit bezeichnet werden kann.

Endlich wurde in neuerer Zeit auch öfters auf den menschlichen Willen, auf die Freiheit hingewiesen, als das wahre Princip der Philosophie. Richtig ist hiebei daß, um philosophische Erkenntniß zu erlangen, man den Willen haben muß zu erkennen, und daß man nach dieser Erkenntniß freithätig streben muß; sagt ja dieß der Name Philosophie schon, daß sie Liebe zur Wahrheit und Weisheit, und Streben darnach sey. Manche Wahrheit zwar drängt sich uns unwillkürlich auf, Vieles wird von uns erkannt ohne daß wir darnach streben, Manches sogar gegen unsern Willen. Bei der philosophischen Erkenntniß ist aber dieses nicht der Fall, sondern diese wird nur dem freien, ernsten Willensentschluß und Streben zu Theil. Der philosophische Eros also, die Liebe, das Streben nach philosophischer Erkenntniß der Wahrheit ist nothwendig. Allein darum ist der Wille noch nicht Princip des philosophischen Erkennens, sondern nur Bedingung desselben, denn der Wille ist weder Vermögen noch Norm des Erkennens, sondern nur Vermögen des Wollens und Strebens, und es ist eine psychologische Verkehrtheit den Willen zum Princip der Philosophie zu erheben, bloß deßwegen, weil das Erkennenwollen, das Streben nach Wahrheit nothwendig ist, um in Besitz derselben zu kommen — bloß deßwegen also weil Denkfaulheit gewiß zu keiner philosophischen Erkenntniß kommt.

Auch insofern wollen wir trotzdem die Bedeutung des Willens für die philosophische Forschung nicht in Abrede stellen oder verkennen, als die ethische Richtung und Beschaffenheit des Geistes gewiß von großem Einfluß ist für den Erfolg derselben. Sittlich reiner Wille wird die reine, volle Erkenntniß erleichtern, und erhöhen, weil durch ihn des Geistes Kraft selbst reiner, klarer und schärfer sieht, und ungetrübt bleibt von leidenschaftlicher Erregung. Unvermerkt ja wirkt verkehrte sittliche Richtung selbst auf das Raisonnement des Verstandes ein und modificirt es mannichfach, und lenkt es ab von der rechten Bahn. Allein auch dieß berechtigt uns noch nicht den Willen nun als Princip philosophischer

Erkenntniß zu bezeichnen. Wenn seine moralische Beschaffenheit Einfluß auf die Erkenntniß hat, so ist er darum noch nicht selbst erkennend, nicht Kraft noch Quell und Norm des Erkennens, sondern wieder nur eine, wenn auch wichtige Bedingung der Erkenntniß.

Als Princip der Erkenntniß könnte der Wille allenfalls nur dann gelten, wenn des Menschen Erkennen zugleich ein Schaffen des Erkannten wäre, denn dann bedürfte man eines Erkenntniß-Princips das zugleich Seynsprincip wäre, und das wäre die Willenskraft. Das aber ist bei dem Menschen bekanntlich nicht der Fall, da sein Geist nicht absolut, sondern nur relativ ist, nur relative Kräfte hat und zu relativen Thätigkeiten befähigt ist. Eigentlich schaffendes Erkennen ist nur dem Absoluten, ist nur Gott möglich, so daß bei ihm im Erkennen zugleich das Seyn hervorgebracht werden kann, ideal nur oder zugleich auch real, und daher der Wille zugleich im Erkenntnißprincip thätig ist. Identisch braucht aber auch hier beides nicht zu seyn, weder das Schaffen und Erkennen, noch der schöpferische Wille und die Erkenntnißkraft.

Wollte man aber wirklich den menschlichen Willen als Princip des Erkennens geltend machen, so würde dieß das gefährlichste, bedenklichste Unternehmen seyn. Den Willen als Princip des Erkennens der Wahrheit gelten lassen, heißt das subjective Wollen und Belieben zum Kriterium der Wahrheit erheben, heißt das Subject nicht bloß mit dem beschränkten Maß seiner Vernunft, sondern sogar mit seiner beweglichen Willkür zum Maßstab der Wahrheit nehmen. Das wäre ein philosophisches Princip für die extremste Sophistik. Wahr ist, würde es lauten, was ich für wahr halten will — nicht bloß was mir als wahr erscheint, und was ich für wahr halte. Die Philosophie auf den subjectiven Willen gründen wollen, heißt eine Philosophie der Willkür und der Capricen gründen. Der Wille kann und darf nicht das Erkennen leiten und bestimmen, sondern umgekehrt die Vernunft galt von jeher als des Willens Führerin, und ist es auch. Der Wille vor und ohne Vernunft strebt blind und ziellos vorwärts, so daß

sein Streben in diesem Falle nicht einmal sittliche, und darum auch nicht wahrhaft menschliche Bedeutung hat. Soll er diese haben, so muß die Vernunft und Erkenntniß ihn erleuchten und seinem Streben die Ziele zeigen Der Wille kann daher auch gar nicht als das Prius der Erkenntniß bezeichnet werden, denn dieses Prius ist das Erkenntniß*vermögen*, ehe es in Actualität übergeht; der Wille aber kann so wenig dieses Prius seyn, daß er nicht einmal als eigentlicher, seinem Begriffe ganz und actuell entsprechender Wille bezeichnet werden kann vor der Erkenntniß; er ist nur potentiell oder nur unvollkommen actuell vorhanden ohne sie. Das Richtige ist, daß Wille und Erkenntnißvermögen sich in und miteinander entwickeln, und Wollen und Erkennen sich gegenseitig bedingen, fördern und hemmen.

Was vom Willen gesagt ist, gilt auch von der *Freiheit*. Sie kann nicht Princip des philosophischen Erkennens seyn, wenn man sie auch als Mitbedingung gelten läßt. Das Wesen der Freiheit bethätigt sich nicht im Erkennen, sondern im Handeln, und im Erkennen nur insofern als die Art der Anwendung des Erkenntnißvermögens und des Princips des Erkennens von ihrem Gebrauche mitbedingt ist. Den innern Verlauf des Erkennens hat die Freiheit nicht zu bestimmen, denn der ist vom Erkenntnißvermögen und seinen Gesetzen abhängig. Wollte man aber die Freiheit insofern zum Kriterium der Wahrheit philosophischer Erkenntniß gestalten, daß man die Behauptung aufstellte: Kein philosophisches System sey wahr, in welchem die menschliche Freiheit — unmittelbar im Bewußtseyn gegeben — nicht anerkannt werde, und keine Stelle finden könne, so wäre dieß fürs erste nur ein negatives Kriterium, und fürs zweite wäre nicht die Freiheit Princip, sondern eben nur das unmittelbare Bewußtseyn davon; also wiederum eine Bethätigung des Erkenntnißvermögens, nicht des Willens, und in jenem wäre das Erkenntnißprincip gegeben, nicht in diesem.

Schließlich ist noch die *Auctorität* zu erwähnen, die man

ebenfalls schon für das Princip der Philosophie, wenigstens der christlichen Philosophie ausgegeben hat. Nun ist zwar richtig, daß wir eine große Summe von Kenntnissen besitzen, die für die meisten Menschen aus keiner andern Quelle strömen, als aus der der Auctorität. Unsere historischen und geographischen Kenntnisse besitzen wir durch auctoritative Berichte Solcher, die die Ereignisse selbst miterlebt oder genau erfahren haben, oder welche die verschiedenen fernen Länder selbst bereist, und durch Augenschein und Erfahrung Kenntniß davon erhalten haben. Wir eignen uns ihre Berichte durch Glauben an, und machen ihre Kenntnisse zu den unsern — wenn sie uns glaubwürdig erscheinen. Auf dem Gebiete übernatürlicher Wahrheiten findet dasselbe statt. Sie werden auf das Zeugniß der Auctorität hin im Glauben angenommen, und der größte Theil der Menschen kann nicht im entferntesten daran denken, eine eigentlich wissenschaftliche Forschung darüber anzustellen. Allein trotz alledem ist die Auctorität nicht Princip des Wissens, auch nicht Princip der Wissenschaft von den übernatürlichen (metaphysischen) Wahrheiten. Der wissenschaftliche Forscher prüft die Auctoritäten selbst erst, um zu erkennen ob sie wahr, ächt und glaubwürdig seyen — und schon darum kann die Auctorität nicht Princip des Wissens und der Wissenschaft seyn. Schon im Gebiete der Geschichte wird der wahre Forscher zuerst die Auctoritäten selbst möglichst genau prüfen, ob und wie weit ihnen zu glauben. Und so in allen übrigen Gebieten sucht die wissenschaftliche Forschung stets entweder das Erkenntnißobject selbst unmittelbar zu erkennen, oder wo sie durchaus auf Auctorität angewiesen ist, wenigstens diese selbst zuvor genau zu prüfen; so daß diese Auctorität selbst als wissenschaftlich gewonnenes Resultat sich erweisen muß, ehe sie ins Gebiet der Wissenschaft aufgenommen, und ihr die Geltung eines Kriteriums oder einer Quelle der Wahrheit nicht nur, sondern auch der Erkenntniß zuerkannt werden kann. Um diese Prüfung vorzunehmen, ist aber ein Princip der Erkenntniß schon nothwendig, und es kann daher die Auctorität

nicht selbst dasselbe seyn. Vor und ohne wissenschaftliche Prüfung kann aber die Auctorität für die Wissenschaft nur allenfalls empirische, nicht wissenschaftliche Geltung haben; sie steht außerhalb der Wissenschaft, und kann in deren innern Verlauf und Zusammenhang nicht eingreifen, da sie als fremdartiges Element nur Corruption und Auflösung des wissenschaftlichen Organismus, als solchen, verursachen würde. Die Wissenschaft kann sich zu ihr in ein Verhältniß setzen, sey es das der Opposition oder Gleichberechtigung oder Unterwerfung, immer aber ist dasselbe nur ein äußeres, das mit dem wissenschaftlichen Princip und Verfahren nichts zu schaffen hat; denn wissenschaftliche Grundwahrheiten lassen sich weder befehlen noch verbieten, weder durch Dienst und Gehorsam, noch durch Auflehnung und Willkür begründen, gewinnen und rechtfertigen.

Dieß gilt vollkommen auch von der Metaphysik. Da wir indessen später noch ausführlicher das Verhältniß der Philosophie, insbesondere der Fundamentalphilosophie zur Auctorität zu betrachten gedenken, so genüge es vorläufig dasselbe nur angedeutet zu haben.

III.

Das wahre Princip der Philosophie, insbesondere der Metaphysik.

Das Princip muß Quelle und Norm der Erkenntniß, muß unmittelbar im Subject gegeben seyn, nicht erst von außen von ihm angenommen werden, und muß durch dasselbe lebendig seyn und sich bethätigen können, muß endlich unbestreitbar und unmittelbar gewiß seyn, und also nicht selbst erst eines Beweises und damit eines anderen Princips der Erkenntniß bedürfen. Das Princip für Erkenntniß eines bestimmten Objects muß aber auch diesem Object gemäß, ihm angemessen seyn, sich unmittelbar darauf beziehen. Diese Forderungen insgesammt muß nun auch das Princip der Metaphysik erfüllen, als der Wissenschaft des Absoluten und der göttlichen Ideen.

Damit ist ausgesprochen, daß wir in Betreff des Ausgangspunktes und Princips die Errungenschaft der neueren Philosophie, daß sie nämlich auf das Subject, den Menschengeist selbst sich gründen, von diesem ausgehen müsse, nicht aufgeben. Nicht aufgeben wollen wir dieselbe, sondern zum richtigen Verständniß bringen und den rechten Gebrauch davon machen. Etwas von außen her Gegebenes und vom Geiste An- oder Aufgenommenes kann nie wahrhaft Princip der Philosophie seyn, d. h. ursprüngliches Kriterium für alle übrigen Erkenntnisse, und eigentliche Quelle der höchsten Erkenntniß, der des Göttlichen nämlich, als des eigentlichen philosophischen Wissens. Denn was dieses von außen Aufgenommene auch seyn möchte, ob irgend ein Glau-

benssatz oder ein überkommenes Axiom, immer müßte bei dem Aufnehmen selbst das beurtheilt werden, ob dieser Satz als Wahrheit anzuerkennen sey oder nicht; es müßte also das Kriterium, der Maßstab zu dieser Beurtheilung schon vor der Annahme des von außen Gegebenen im Geiste vorhanden seyn, und somit wäre dieses das erstere ursprüngliche Erkenntnißprincip. Oder würde ein vom Geiste selbst producirter Satz als Princip genommen, so müßte als eigentliche erste Quelle dieser Wahrheit der Geist selbst immer wieder gelten, der ihn hervorbrächte und als wahr garantirte. Und wäre es ein allgemeiner, durch Abstraction gewonnener Satz, so müßte weit eher die Abstractionskraft selbst als erstes Princip anerkannt werden, da von ihr die Zuverlässigkeit des abstracten Begriffes abhienge. In gleicher Weise: von wem auch das von außen her als Wahrheit Dargebotene kommen möchte, immer müßte doch das zuvor geprüft werden, wer es sey der diese höchste Wahrheit biete, ob von der Art, daß man sie als solche gelten lassen dürfe. Und zu dieser Prüfung und Entscheidung bedürfte es wieder eines dem Menschengeiste ursprünglich immanenten Kriteriums, einer ursprünglichen Potenz der Erkenntniß, der Beurtheilung und Entscheidung. Und diese subjective Potenz ist das ursprüngliche Agens im Erkennen — auch im philosophischen. Es gibt keine bloß objective Evidenz die Princip des Erkennens — als objective seyn könnte, denn immer muß sie zuvor eine subjective, psychologische Evidenz werden oder zugleich seyn. Im Subject selbst also ist das Princip wie des Erkennens überhaupt, so auch des philosophischen, des metaphysischen zu suchen und anzuerkennen; in einer dem Geiste selbst immanenten, ursprünglichen Potenz oder Kraft, oder in einem ursprünglichen Inhalt, der als das Prius der von ihr ausgehenden, auf sie gegründeten Erkenntniß gelten muß.

Jedes bestimmte eigengeartete Erkenntnißobject fordert aber, wie wir behaupten, ein bestimmtes, eigenthümliches adäquates Erkenntnißprincip im erkennenden Subject, also eine eigenthümliche, ihm entsprechende Potenz in demselben, die es befähigt,

gerade mit diesem Object in erkennende Beziehung zu treten, es wahrzunehmen, zu verstehen. Eine ursprüngliche Kraft und einen Inhalt, welche das natürlich-positive Prius dieser bestimmten Erkenntniß bilden. Es fragt sich demnach hier nur darum, welche ursprüngliche Potenz des subjectiven Geistes in Bezug auf Metaphysik als Erkenntniß-Princip gelten könne. Daß es die Fähigkeit des Geistes nicht sey seiner selbst bewußt zu werden, also zum Selbstbewußtseyn zu kommen, ist an sich klar, und könnte nur von jenen in Abrede gestellt werden, die gleich von dem Vorurtheil ausgehen, daß Gott und das Selbst des Menschen identisch seyen. Eben so wenig wird die Potenz zum Weltbewußtseyn das Princip des Gottes-Bewußtseyns und der Gotteserkenntniß seyn, wird wenigstens keinenfalls gleich von vornherein als solches gelten können, ohne ebenfalls sogleich von dem Vorurtheil auszugehen, daß Gott und Welt identisch seyen. Man wird also im Menschengeiste jene Potenz als Princip der Philosophie gelten lassen müssen, die ihn factisch befähigt ein Gottesbewußtseyn zu haben, ohne daß damit über das Verhältniß dieser Potenz zum Selbst- und Weltbewußtseyn vorläufig Näheres bestimmt werden soll. Genug, factisch ist das Gottesbewußtseyn da in der Menschheit, und die Menschen-Natur muß demnach auch eine Potenz dazu in sich bergen; und diese hat den ersten Anspruch darauf, als Princip der Erkenntniß Gottes zu gelten, weil sie das wahre, ursprünglich gegebene oder vorhandene Prius, die Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Gottesbewußtseyns, und daher auch der metaphysischen Erkenntniß Gottes ist, die sich ja zunächst als Selbstverständniß des Gottes-Bewußtseyns erweist.

Diese dem Menschengeiste ursprünglich immanente Potenz des Gottesbewußtseyns nun, wodurch derselbe fähig ist ein Bewußtseyn von Gott zu erlangen, Belehrung über Gott, Offenbarung zu verstehen, ist das was wir Vernunft nennen. Wir bezeichnen also damit das Vermögen des religiösen Glaubens und Erkennens, das Vermögen Uebersinnliches und von dem Uebersinnlichen, Gött-

lichen zu vernehmen und zu verstehen, glaubend und wissend. Ohne dieses Vermögen wäre der Menschengeist also nicht das was man vernünftig nennt; wäre weder des religiösen Glaubens noch des metaphysischen Wissens fähig. Er verstünde vom Göttlichen ohne dasselbe gar nichts, so wenig als die Thiere etwas davon verstehen; und selbst einer göttlichen Offenbarung wäre er unzugänglich oder unfähig, weil ihm eben das Organ fehlte sie zu verstehen, sie als solche aufzunehmen und anzuerkennen. Wir möchten also hiemit dem vielgebrauchten und mißbrauchten Worte „Vernunft" diese bestimmte Bedeutung geben und damit vom bloßen „Verstand" unterscheiden. Die Vernunft wäre das Organ Uebersinnliches zu vernehmen und zu verstehen, wie die Sinne die Organe sind das Sinnliche gewahr zu werden, zum Bewußtseyn, zum Verständniß zu bringen. Wie aber die Sinneswahrnehmung keine wahre, normale wäre, ohne Bethätigung des Verstandes dabei, so ist auch die Vernunftthätigkeit nicht ohne Verstandesthätigkeit, die Vernunft nicht ohne Verstand zu nehmen. „Verstand" nämlich ist die Kraft des Geistes, wodurch er den wahrgenommenen Erkenntnißstoff, sey er sinnlich oder übersinnlich, denkend durchdringt, in Reflerion und Abstraction Begriffe und Urtheile bildet, und in Schlüssen gesetzmäßigen, consequenten Zusammenhang sucht und darstellt. Daher würde Vernunftwahrnehmung ohne Verstandes-Thätigkeit nur ein blindes, dunkles Glauben oder verworrene Ahnung und unbestimmtes Gefühl seyn, in mystischer Gestaltlosigkeit verharrend; dagegen könnte auch bloße Verstandesoperation das Göttliche nicht erkennen, sondern wohl die äußere Gestalt der Wissenschaft davon bauen, aber den Geist derselben nicht einhauchen. Und würde man doch in den Verstandesformeln das Göttliche erkannt zu haben behaupten, so würde man eben das Endliche für das Unendliche, das Irdische für das Göttliche erklären, und das was nur Buchstabe oder Symbol ist, für den Geist halten, wie bei rein logischen Systemen es geschieht.

Um auf das Princip der Metaphysik zurückzukommen: wenn

wir auch in Abrede stellen, daß das Selbstbewußtseyn oder die Potenz dazu, Princip der Philosophie sey, so verkennen oder läugnen wir darum nicht, daß das Selbst dieses Princip, als Prius der philosophischen Erkenntniß, als ursprüngliche Kraft, ja — wie wir weiter zu zeigen gedenken — als ursprünglichen, inhaltlichen Besitz in sich befasse. Und somit wird im Wesentlichen die Errungenschaft der neueren Philosophie, daß nämlich die philosophische Forschung vom Subject ihren Ausgang zu nehmen habe, auf dieses gestellt sey, in diesem das Princip habe, nicht aufgegeben. Den Geist selbst oder eine Potenz desselben, erkennen wir also als Princip an, oder kurz, die Vernunft bezeichnen wir als solches; die aber freilich sich nur bethätigen kann unter bestimmten Bedingungen, theils natürlichen, theils — und vorzüglich historischen, also unter Einwirkung eines objectiv, insbesondere historisch Gegebenen, wie wir früher schon ausgeführt haben. Demnach stellen wir uns auch weder auf einen theocentrischen Standpunkt, wie der mystische, logische und naturalistische Pantheismus, noch auch bloß auf einen anthropocentrischen, wie der vulgäre Rationalismus und Psychologismus; sondern gewissermaßen auf einen mittleren zwischen beiden, indem wir gerade die (subjectiv-objective) Potenz des Gottesbewußtseyns als Princip anerkennen.

Indem wir aber so die Vernunft, als Potenz des Bewußtseyns und der Erkenntniß Gottes, als eigentliches, wahres Princip der Metaphysik oder Fundamentalphilosophie bezeichnen, wird die Nothwendigkeit um so dringender, genauer zu bestimmen, was denn diese Vernunft eigentlich sey, was als ihre ursprüngliche Kraft, als ihr Wesen, ihr Inhalt angenommen werden müsse. Man kann vorzüglich zwei Ansichten in Betreff derselben unterscheiden: die Einen nämlich behaupten, die Vernunft sey eigentlich nichts als ein ursprünglich leeres Vermögen des Erkennens ohne allen Inhalt; die Andern sagen, diese Potenz der Gotteserkenntniß sey nicht bloß eine Kraft, eine leere Fähigkeit, sondern mit einem bestimmten ursprünglichen Inhalt erfüllt, die das eigentliche Prius,

die der angeborene ursprüngliche Besitz des Geistes in Bezug auf Gotteserkenntniß sey, — ein immanenter Inhalt, den man gewöhnlich als angeborne oder immanente „Gottesidee" zu bezeichnen pflegt.

Die erste Ansicht also faßt die Vernunft, die Potenz der Gotteserkenntniß, bloß als leeres Vermögen, als inhaltlose Fähigkeit des Erkennens, als Abstractionskraft und als Schlußvermögen überhaupt. Sie ist den Scholastikern vorherrschend eigenthümlich, und für sie streiten daher auch die modernen Anhänger der Scholastik, die des Thomas von Aquin insbesondere [1]), gegenüber der Annahme von angebornen Ideen. Wir müssen diese Ansicht zuvor ausführlicher entwickeln, ehe wir zur Prüfung derselben übergehen.

Dem Thomas von Aquin — um diesen für Alle zu nennen — ist das Vermögen der Gotteserkenntniß, das was wir als Vernunft bezeichnen, der intellectus, ein Ausdruck, der mehr unserm „Verstand", dem Abstractions- und Schlußvermögen entspricht [2]). Diesen intellectus selbst bezeichnet Thomas mit Berufung auf Aristoteles als tabula rasa in qua nihil est scriptum, also als ursprünglich völlig leeres, inhaltloses Vermögen, doch aber wird er als Fähigkeit betrachtet, Kenntnisse selbstthätig, wenn auch mit nothwendiger Unterstützung der Sinnes-Thätigkeit, zu erringen; wobei man sogleich sieht, daß dann der Vergleich mit einer tabula rasa nicht mehr paßt, da damit nur ein rein passives Vermögen bezeichnet werden könnte. Im Allgemeinen ist der intellectus das Vermögen, im Einzelnen und aus dem

---

[1]) Z. B. die *Civiltà cattolica.*

[2]) Daher in letzterem Sinne auch ratio dafür gebraucht wird. Thomas sagt: Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae: quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideremus. Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Sum. th 9. 79. a. 8.

Einzelnen (das durch die Sinne zur Wahrnehmung kommt) das Wesen der Dinge, die quidditas, die natura, das quod quid est, das universale zu erkennen; er ist also das Vermögen für diese Art Erkenntniß überhaupt, nicht gerade speciell für die Gotteserkenntniß.

Dieser intellectus selbst aber wird wiederum sehr bestimmt getheilt in einen intellectus possibilis und in einen intellectus agens, die sich beide in das Geschäft, Kenntnisse zu erwerben, theilen, indem jeder von beiden eine bestimmte Function dabei zu übernehmen hat. Indeß ist es nicht ganz leicht genau zu bestimmen, was denn, diesen Scholastikern zufolge, der intellectus possibilis und was der intellectus agens eigentlich sey, und es ist dieß einer der Punkte, in dem sich die Anhänger und selbst die unbedingten Bewunderer des Thomas von Aquin selbst gegenseitig befehden und des Mißverständnisses bezichtigen.

Der intellectus possibilis ist nun jedenfalls nicht etwa — wobei man doch bei dem Namen zuerst denken möchte — die Erkenntnißkraft im Zustand bloßer Potentialität gedacht, während intellectus agens dieser nämliche intellectus im Zustande der der Actualität wäre; sondern in Kraft und Thätigkeit sind beide ganz verschieden. Es sind also zwei Potenzen, denen zwei verschiedene Thätigkeiten entsprechen. Der intellectus possibilis, wird einmal gesagt, sey dazu bestimmt, Alles zu werden, der intellectus agens dazu Alles zu machen [1]). Darnach wäre also jener die mehr passive Potenz des Geistes, mittelst welcher er sich in die geistigen Formen der Dinge gestaltet, und insoferne, einem Worte des Aristoteles zufolge, die Dinge selbst (formal) wird. Der intellectus agens aber wäre eine rein active Kraft. Wiederum heißt es, der intellectus possibilis sey es, der die Bilder der Dinge aufnehme und den Act der Erkenntniß hervor-

---

[1]) Intellectus possibilis natus est omnia fieri; intellectus agens natus est omnia facere.

locke [1]). In ähnlicher Weise spricht Thomas in seiner theologischen Summa sich dahin aus, der intellectus possibilis werde alles Einzelne, weil er die Bilder (species) des Einzelnen aufnimmt [2]).

Als Bestimmung des intellectus agens wird angegeben, daß er die Erkenntnißobjecte ihrer materiellen, zufälligen Bedingungen zu entkleiden habe durch Abstraction, um sie dadurch in ihrem Wesen erkennbar zu machen. Das geschieht aber durch eine eigenthümliche Beleuchtung der Dinge, daher dieser intellectus gerade als das lumen naturale gilt, durch das auch der natürliche Mensch noch ausgezeichnet sey, und durch natürliche Kräfte zu einiger Erkenntniß selbst des Uebernatürlichen zu gelangen vermöge [3]). Der intellectus agens hat also hienach die Aufgabe die Erkenntnißgegenstände für den intellectus possibilis erkennbar (in actu intelligibilia) zu machen, dadurch daß er sie eigenthümlich beleuchtet, um das Wesen derselben erscheinen und erkennen zu lassen, was auch als Abstraction bezeichnet wird; daher auch dieser intellectus die virtus abstractiva ist. Durch ihn werden die allgemeinen Formen erkennbar; er macht sie erkennbar durch sein ursprüngliches Licht, und man könne daher sogar sagen, daß in diesem Lichte uns alle Erkenntniß gewissermaßen einge-

---

[1]) Intellectus possibilis est qui speciem recipit et actum intelligendi elicit; et sic solus intellectus possibilis est, qui est subjectum scientiae (Opsc. de potent. an.).

[2]) Dicitur intellectus possibilis fieri singula secundum quod recipit species singulorum (S. th. I. 79. 6.).

[3]) Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem (S. th. I. 7. 9. 2.). — Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu. Und:

Intellectus agentis est illuminare ad intelligendum.

boren sey [4]). An einer andern Stelle wird die Function des intellectus agens noch ausführlicher und anschaulicher bezeichnet. Es handelt sich daselbst um die Entstehung der Erkenntniß überhaupt, und zwar zunächst darum, wie die Bilder der sinnlichen Dinge in uns entstehen, ob sie von uns selbst gebildet werden, oder von den Dingen zu uns kommen, die wir erkennen. Thomas nimmt an, daß die menschliche Seele die Bilder oder Aehnlichkeiten der Dinge von diesen selbst empfange, in der Weise, wie ein passiv sich Verhaltendes vom Activen Etwas empfängt. Jedoch entstehen diese Bilder der Dinge nicht eigentlich mechanisch in uns, sondern das Einwirkende erzeugt (generat) in uns ein Aehnlichkeitsbild, indem es die Potenz dazu in Actualität überführt. Dieser Vorgang findet aber nicht in den Sinnen statt, sondern er dringt vor zur Phantasie, in welcher die phantasmata gebildet werden. Diese nun wirken auf den intellectus possibilis, daß dieser sie erkenne, nach seiner Weise das Wesen vom Zufälligen scheidend. Allein diese Geistesbilder der Dinge (phantasmata) genügen nicht, um den intellectus possibilis zur Erkenntniß ihrer selbst zu bringen, da sie nur potentiell erkennbar sind (in potentia intelligibilia), während der intellectus nur in Bewegung gesetzt werden kann durch ein actuell Erkennbares (ab intelligibili in actu). Daher muß der intellectus agens hinzukommen, durch dessen Beleuchtung (illustratione) die Phantasiebilder (phantasmata) actuell intelligibel werden, wie durch Be-

---

[4]) Die sehr bemerkenswerthe Stelle lautet: Per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis est nobis quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit nos ea, quae addiscimus ante in notitia habuisse. (De mente a. 6.)

leuchtung des sinnlichen Lichtes die Farben actuell sichtbar werden. — Besonders deutlich spricht er sich über die ganze intellective Erkenntniß in folgender Weise aus: In visione intellectiva triplex medium contigit esse. Unum *sub quo* intellectus vidit quod disponit eum ad videndum; et hoc est nobis *lumen intellectus agentis quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum.* Aliud medium est *quo videtur*, et hoc est species intelligibilis quae intellectum possibilem determinat; et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est *in quo* aliquid videtur, et hoc res est aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam et in uno similium et vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. (Quodlib. VII.)

Hiernach dürfte es nun möglich seyn, Art und Thätigkeit dieser beiden intellectus genauer anzugeben. Der eigentlich Erkenntniß bedürfende und nach Erkenntniß strebende ist der intellectus possibilis; allein seine Sache ist ursprünglich auf Nichts gestellt, denn er eigentlich ist die tabula rasa, von der oben schon die Rede war. Aber selbst die Sinneswahrnehmungen und die den wahrgenommenen Gegenständen entsprechenden Gebilde der Einbildungskraft (phantasmata) sind noch nicht im Stande, ihn aus der bloßen Potentialität in Actualität zu versetzen; sie bieten ihm die Gegenstände noch nicht so gestaltet oder präparirt dar, daß er sich ihrer bemächtigen, Begriffe (conceptiones) daraus bilden könnte. Dazu verhilft ihm erst der intellectus agens, der mit seinem Lichte die Dinge, oder vielmehr die Phantasiegebilde davon, beleuchtet, so daß in seinem Licht ihr wahres Wesen, befreit von den zufälligen Zuthaten ihres concreten Daseyns, erscheint als species intelligibilis, deren sich nun der intellectus possibilis bemächtigen und sie zur conceptio erheben kann.

Beide intellectus ziehen also selbander aus, um Erkenntnisse zu erringen. Der intellectus agens ist stets activ und seine Thätigkeit besteht darin, die sinnlichen Formen mit seinem Lichte zu beleuchten, sie dem intellectus possibilis in diesem Lichte zu zeigen, um dadurch ihr wahres, allgemeines Wesen, ihren Begriff, ihre quidditas, das universale in ihnen zur Erscheinung zu bringen, wodurch er auf den intellectus possibilis wirkt und ihn zur Aufnahme desselben anregt und befähigt. Der intellectus possibilis wird daher nicht nur als passiv, sondern auch als activ bezeichnet. Er ist aber eigentlich vorherrschend eine virtus receptiva, während der intellectus agens die virtus abstractiva und stets activ ist. Die Abstraction besteht nach dieser Ansicht darin, daß die concreten Bilder der Gegenstände im Lichte dieses intellectus erscheinen, wodurch ihr allgemeines Wesen zum Vorschein kommt; denn dieses lumen intellectus agentis scheint nichts anders zu seyn, als selbst ein gewisser apriorischer Besitz allgemeiner Begriffe oder Formen, die sich in den einzelnen Gegenständen als realisirt erweisen. Wenigstens ist dieß sehr bestimmt angedeutet von Thomas selbst, wenn er sagt, der Allgemeinbegriff (universale) sey sowohl im Vielen als auch außer dem Vielen und daher eine Einheit; das Eine nämlich sey der Fall, insoferne er in den Dingen, das Andere insoferne er in der Seele sey [1]). In den Dingen aber, bemerkt er weiter, sey das universale nicht actu, sondern nur potentia; actu daher muß es erst werden durch die Thätigkeit des intellectus agens. Dieser hat eigentlich das höhere, geistige, einfache Wesen, das den Dingen zu Grunde liegt, zu zeigen; daher Thomas auch einmal bemerkt, die Thätigkeit desselben wäre nicht nothwendig, sondern es genügte der intellectus

---

[1]) Sententia Aristotelis vera est, scilicet quod universale est *in* multis et est unum *praeter* multa, et tangitur in hoc duplex esse universalis — unum secundum quod est in rebus et aliud secundum quod est in anima. De universalibus tract. I.

possibilis allein, wenn der menschliche Geist es nur mit rein geistigen Dingen zu thun hätte, deren Wesen also nicht durch die sinnliche Concretheit getrübt oder umhüllt ist.

Man sieht, besonders einfach hat hier sich die Erkenntnißtheorie, die auch für Erkenntniß des Göttlichen Geltung hat, nicht gestaltet. Daß es nicht consequent ist, den intellectus als tabula rasa zu bezeichnen und doch wiederum selbst dem intellectus possibilis auch eine Activität zuzuschreiben, wurde schon oben bemerkt. Aber auch diese ganze Scheidung in intellectus possibilis und agens ist eine überflüssige, unmotivirte, unberechtigte. Wozu soll sie dienen, wenn doch angenommen wird der intellectus possibilis sey passiv und activ zugleich? Wenn bei ihm beides vereinbar ist, warum nicht gleich beim intellectus überhaupt? Warum die Rollen unnöthiger Weise an zwei vertheilen, die Einer naturgemäß übernehmen kann? Und doch wiederum — wenn man die Functionen des Erkennens so auseinanderreißt, wie es hier geschieht, was haben dann beide intellectus miteinander noch gemeinsam, daß sie beide mit demselben Namen genannt werden? Der Eine hat das nicht und vermag das schlechterdings nicht was der Andere vermag — warum heißt er doch gerade so wie der Andere, nämlich intellectus? Durch diese Scheidung von beiden wird eigentlich jeder halt- und gehaltlos. Was hindert denn den intellectus possibilis selbstthätig zu seyn und intellective Erkenntniß zu erlangen, wenn er doch ein intellectus seyn soll; und wozu braucht der intellectus agens noch eines Gefährten, um zu erkennen, da er doch auch als subjective Kraft des menschlichen Geistes gelten soll bei den Scholastikern, und nicht als ein allgemein erleuchtendes überschwebendes Licht, als objectiv daseyende Allgemeinvernunft, wie bei den arabischen Philosophen?

Endlich was ist eigentlich dieser intellectus agens? Wenn er bezeichnet wird als lumen naturale, so ist da nur ein dunkler Ausdruck durch einen andern eben so dunklen erklärt. Wird aber dieses lumen ad intelligendum näher dahin bestimmt, wie schon

bemerkt, daß es ein gewisser apriorischer, allgemeiner Begriff des Geistes sey, durch den das Wesen der Dinge erkannt wird, so kann man nicht mehr behaupten — wie doch gerade diejenigen thun, die sich für die ächten Anhänger und Erklärer des Thomas von Aquin ausgeben — so kann man, sage ich, nicht mehr behaupten, der Scholastik oder wenigstens dem Thomas sey die Vernunft, oder vielmehr der intellectus nur ein Vermögen, eine Fähigkeit des Erkennens, und angeboren sey nichts als dieses an sich leere, inhaltlose Vermögen selber! Allein gerade einen solchen angebornen Inhalt des intellectus, wie er in diesem „lumen inditum“ angenommen werden soll, müssen wir in Abrede stellen, müssen ihn als einen unwirklichen und unmöglichen bezeichnen. Nach den, freilich nicht ganz klaren und sicheren Andeutungen nämlich, die wir schon angegeben haben, wäre der Inhalt dieses lumen das Allgemeine, das Universale, oder vielmehr, es müßte, da die verschiedensten species zu species intelligibiles gemacht werden sollen durch dasselbe (lumen) — die verschiedensten Begriffe oder quidditates der Dinge in sich bergen. Das ist aber nicht der Fall. Die Formen und Arten der Thiere, Pflanzen, Steine u. s. f. sind nicht im Geiste schon gegeben; sie können nur durch Erfahrung zum Bewußtseyn, zur Kenntniß kommen in ihrem concreten Daseyn, woraus dann allgemeine Begriffe für ganze Gattungen und Arten entstehen. Diese existiren zwar in der Wirklichkeit, aber im Geiste sind sie nicht a priori, sondern die Begriffe davon werden erst auf Grundlage der Erfahrung gebildet, gemacht. Wie soll denn im Geiste der Begriff, die quidditas des Känguruh, des Löwen, der Milbe, des Bandwurms u. s. f. gegeben oder vorbestimmt seyn? Diese Begriffe ruhen nicht im Geiste schon, sondern sie entstehen erst durch Abstraction auf Grundlage der Erfahrung. Wollte man aber dieses apriorische Gegebenseyn auf einige Begriffe beschränken, wie Thomas in der That thun zu wollen scheint, so müßte dieß eine genaue Begründung erfahren, die aber nicht gegeben wird. Thomas sagt nämlich: Praeexi-

stunt in nobis quaedam *semina* scientiarum, scilicet primae conceptiones, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa, ut ratio entis et unius et hujusmodi quae statim intellectus apprehendit [1]). Wie unbestimmt und ohne Begründung das ist, sieht man sogleich. Man hat daher auf Seite der Anhänger des Thomas Stellen dieser Art entweder geradezu ignorirt, oder umzudeuten gesucht, um sie mit der behaupteten ursprünglichen Leerheit des intellectus in Uebereinstimmung zu bringen, oder man hat diesen ursprünglichen angebornen Besitz wenigstens beschränkt auf die Idee (Begriff) des Seyns (entis), wie Rosmini es thut. Ein Begriff (des Seyns), welcher allerdings angeboren, d. h. mit dem eigenen Seyn und Wesen gegeben ist, daher im Selbstbewußtseyn unmittelbar auch zum Bewußtseyn kommt, wie früher schon bemerkt wurde, aber für philosophische Erkenntniß nicht hinreicht, da diese es nicht bloß mit dem Seyn, sondern mit der Vollkommenheit des Seyns zu thun hat, und also auch einen andern ursprünglichen Besitz des Geistes voraussetzt, wenn ein solcher nothwendig ist. Das aber ist hieraus wenigstens ersichtlich, daß diese scholastische Ansicht selbst mit einem intellectus als reiner, leerer Erkenntnißkraft nicht ausreicht, und daher dem intellectus possibilis, der mit Nichts anfangen soll, den intellectus agens beigibt, der zwar auch als virtus abstractiva bezeichnet wird, zugleich aber auch als lumen ad intelligendum, das nichts anders seyn könne den gegebenen Andeutungen zufolge, als ein gewisser apriorischer Besitz des Geistes, ein Prius der Erkenntniß, mit dem die Erkenntniß-Thätigkeit begonnen und fortgeführt wird. Was so von der Erkenntniß des intellectus überhaupt gilt, das gilt auch von der Gotteserkenntniß desselben, und so führt diese scholastische Ansicht selbst über sich hinaus zu der andern Auffassung der Vernunft oder

---

[1]) De magistro art. 1.

Potenz der Erkenntniß Gottes, die annimmt, diese habe einen bestimmten apriorischen Inhalt, sie sey nicht ein leeres Vermögen, sondern eine gehaltvolle, keimartige Potenz, die sich allmählich in der Erkenntnißthätigkeit organisch entwickelt.

Den menschlichen Geist in Bezug auf seine erkennende Thätigkeit uranfänglich als tabula rasa zu bezeichnen, auf die erst durch Erfahrung, durch Sinnesthätigkeit geschrieben werden müßte, ist schon, wie bemerkt, darum nicht zulässig, weil damit alle Selbstthätigkeit ausgeschlossen wäre, und derselbe nur als passiver Sammelplatz von Kenntnissen betrachtet werden könnte, von dem nicht abzusehen wäre, wie er von diesen (Kenntnissen) auch nur ein Bewußtseyn erlangen, und sie irgendwie verwerthen könnte. Aber auch wenn wir diese rein mechanische Vorstellung vom Geiste fallen lassen, und ihn in Bezug auf das Erkennen als lebendige Kraft und Fähigkeit betrachten, werden wir mit bloßer Lebendigkeit als Potenz zur Thätigkeit nicht ausreichen. Eine reine, leere Kraft ohne allen Inhalt, ohne alle Substanz ist nicht zu denken und findet nirgend in der Natur eine Analogie. Jede Kraft hat einen ursprünglichen Gehalt, ist Etwas oder ist in oder an Etwas; und jede hat einen solchen ursprünglichen Inhalt, der zu ihrer Thätigkeit in angemessenem, homogenem Verhältniß steht. Mit Nichts kann nichts angefangen, kann nichts gewirkt werden. Daher hat man dem menschlichen Geiste auch in Bezug auf Gotteserkenntniß ein bestimmtes, angemessenes, homogenes Prius vindicirt, welches das Wesen und die Kraft der Potenz des Gottesbewußtseyns oder der Vernunft bildet, und das man als angeborne oder dem Menschen-Geiste ursprünglich immanente Gottesidee bezeichnet, die den Menschen von allen übrigen Geschöpfen der Erde unterscheidet und seine Fähigkeit des Gottesbewußtseyns und der Erkenntniß Gottes bildet, und daher recht eigentlich als Potenz und Princip der Metaphysik betrachtet werden kann.

Allein die Schwierigkeiten, sich einen solchen apriorischen Inhalt des Geistes in Bezug auf Gotteserkenntniß zu denken und

bestimmt zu sagen, was denn diese Gottesidee sey, die den wesentlichen Gehalt der menschlichen Vernunft bilden soll, sind sehr groß, ja scheinen unüberwindlich. Als bloßes, todtes Bild von Gott wird gewiß diese Idee nicht zu fassen seyn, denn wie käme dieß in das geistige Wesen des Menschen, und wie paßte es in die Lebendigkeit desselben? Man wird also unter Gottesidee eine lebendige Kraft oder Potenz des Geistes zu verstehen haben, die ihn befähigt, Göttliches, wo es ihm entgegentritt, zu erkennen und von Ungöttlichem zu unterscheiden; und überhaupt Göttliches geistig zu schauen, d. h. ein Bewußtseyn davon zu erlangen. — Zwei Analogien sind uns nun gegeben, an denen wir uns diese Fähigkeit und die Thätigkeit derselben verdeutlichen könnten. Das Auge mit seiner Fähigkeit und seiner Function, und der organische Keim mit seiner ursprünglichen Kraft und seiner Entwicklung. Es ist die Frage, mit welchem von beiden wir die Vernunft am angemessensten vergleichen können.

Mit dem menschlichen Auge pflegt man wohl am öftesten die menschliche Vernunft zu vergleichen, ja man nennt sie geradezu das höhere geistige Auge der Menschennatur, durch das man das Uebernatürliche in ähnlicher Weise wahrnehme und schaue, wie durch das sinnliche Auge die sinnliche Natur. In der That ist dieser Vergleich wohl auch ganz richtig, insofern man damit sagen will: wie wir durch das leibliche Auge das Sonnenlicht, und in diesem alles Uebrige sehen, so nehmen wir durch die Vernunft Daseyn und Wesen Gottes wahr — ahnend, glaubend und erkennend — und im Lichte dieses Gottesbewußtseyns vermögen wir alles Uebrige in seiner idealen Bedeutung und Wahrheit zu schauen und zu beurtheilen. Und wie das leibliche Auge sich selbst erst sieht dadurch, daß es das Licht sieht, und in diesem alles Andere, so sieht oder erkennt der menschliche Geist sich selbst erst wahrhaft im Lichte der Gotteserkenntniß; dadurch also, daß er das göttliche Licht wahrnimmt und sein Wesen, wie es beleuchtet wird von diesem. Die Sonne aber und das von ihr Beleuchtete spiegelt sich im Licht-

durchdrungenen, „sonnenhaften" Auge; so spiegelt sich Gott und mit ihm das Reich der Ideen im gottebenbildlichen Geiste oder in der Vernunft. Und wie man zuerst das Licht wahrnehmen muß, und dann erst die Gegenstände in ihm schauen kann, so muß die Vernunft erst Gott vernehmen oder erkennen, dann erst kann sie die Dinge im Lichte dieser Gotteserkenntniß schauen und beurtheilen; nicht aber kann man aus den dunklen, unbeleuchteten Gegenständen das Licht erkennen, oder auf das Licht einen Schluß machen. So auch kann man vom Daseyn der Natur und ihrer Einrichtung ohne Vernunftwahrnehmung nicht wahrhaft Daseyn und Wesen Gottes erkennen. So weit wäre dieser Vergleich treffend. Allein er leidet auch wieder an Schwierigkeiten und Mängeln. Abgesehen davon, daß über Wesen und Inhalt der Vernunft damit eigentlich nichts bestimmt ist, sondern nur über ihre Function, ist das leibliche Auge auch nur ein fertiges Organ, das nur zur Vermittlung der äußern Gegenstände an die geistige Erkenntnißkraft dient; ein Organ, das für sich selber nichts vermag, nichts hervorbringen und nichts bewahren und fortbilden kann, dem also innere selbständige Thätigkeit fehlt. In all dem unterscheidet sich die Vernunft sehr davon. Diese ist eine der Fortbildung fähiges Vermögen, und dient nicht bloß zum Vernehmen, sondern auch zum Verstehen, zum Bewahren und selbständigen Schaffen. Und sie ist nicht bloß ein Theilorgan, sondern ein Ganzes, eine einfache geistige Potenz. Sie ist nicht bloß, wie das Auge, ein Mittel, ein Organ des Schauens, sondern das Schauende und Erkennende auch selbst, und kann in Bezug auf Erkenntniß kritisch und productiv seyn, was das Auge nicht vermag. Man könnte daher insofern als die Vernunft eine Entwicklungs-fähige und -bedürftige Potenz ist, wie der menschliche Geist überhaupt, sie eher mit einem Samen oder Keime vergleichen, der einen bestimmten Inhalt präexistirend in sich birgt, nebst der Kraft und Form der Entwicklung, die unter den entsprechenden Bedingungen beginnt und fortschreitet. Und dadurch entspricht die Vernunft den Forderungen, die wir an ein

Princip der Erkenntniß Gottes gestellt haben, eher, als wenn wir sie bloß als Auge auffassen. Sie ist da Quelle des Erkennens, ist Kraft und Norm dazu, und dem bestimmten Erkenntnißobject (dem historisch-gegebenen Gottesbewußtseyn) gegenüber Kriterium des Wahren und Falschen. Und gerade darin zeigt sich deutlich, daß die Vernunft einen apriorischen Inhalt, und zwar ein bestimmtes, wenn auch zuerst nur potentielles Gottesbild (Idee) haben müsse, daß der Mensch nicht bloß aufnehmen kann, was ihm davon gesagt wird, sondern auch prüft und beurtheilt, oder wenigstens die Fähigkeit hat, zu prüfen und zu beurtheilen, ob dasselbe von Gott wirklich gelten könne oder nicht, seinem Wesen angemessen sey oder nicht. Ohne dieß gäbe es nur ein Aufnehmen des Geistes in dieser Beziehung, nie ein Urtheil, und der Mensch wäre nur dem Zufall überlassen, welche Vorstellung er von Gott bekäme. Das Erste, was er aufnähme, würde entscheiden über dieselbe für immer, oder an diesen ersten mechanisch gegebenen Ansatz des Gottesbewußtseyns würden sich alle andern ebenso mechanisch, ungeprüft und unvermittelt anschließen müssen.

Die Gotteserkenntniß dürfte sich also hienach aus und durch eine Potenz entwickeln, die man in Bezug auf ursprünglichen Inhalt, Kraft und Norm des Wirkens mit dem Samen vergleichen könnte. Wie der Same des Organischen zwar wohl kein todtes Porträt des künftigen Organismus in sich trägt, aber doch nicht bloß die Kraft der Ausgestaltung, sondern auch die Norm dazu in sich enthalten muß, weil sonst die Kraft nur blind zu wirken vermöchte, nicht aber die Form und Art des bestimmten Organismus hervorbringen könnte, aufnehmend und ausscheidend den Elementarstoffen gegenüber sich verhaltend; so wird auch die Potenz der Gotteserkenntniß (die Vernunft) zwar wohl kein fix und fertiges Bild von Gott in sich fassen, dennoch aber einen apriorischen Inhalt haben, der nicht bloß die Kraft, sondern auch die Norm der Erkenntniß in sich faßt, weil sonst die Kraft rath- und ziellos wirken müßte. Dafür zeugt auch die entwickelte Gottes-

Erkenntniß. Diese ist nichts anders als ein geistiges Bild vom Seyn und Wesen Gottes, wie jedes Wissen eigentlich solch ein geistiges Bild des gewußten Gegenstandes ist. Daraus schließen wir zurück, daß die Fähigkeit zu dieser Erkenntniß potentia das sey, was die wirkliche Erkenntniß actu ist. Und deßwegen nennen wir den ursprünglich immanenten Gehalt der Vernunft die immanente Gottesidee, die sich entwickelt zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß Gottes.

So weit mag dieses Gleichniß zur Verdeutlichung des Wesens und der Thätigkeit der Vernunft gelten. Indeß darf man auch bei ihm theilweise Unangemessenheit nicht verkennen. Der Same hat den Zweck in sich selbst, und entwickelt sich nach seinem Zweck und immanenten Gehalt. Die lebendige immanente Gottesidee im Menschen (die Vernunft) aber hat bei ihrer Entwicklung nicht sich selbst eigentlich in ihrer Ausgestaltung als subjective Potenz des Menschengeistes zum Zweck, sondern die Erkenntniß eines Objectiven, Gottes nämlich. Hier hat also organische Entwicklung noch etwas Anderes zum Zweck, als nur sich selbst, und darum schon ist auch dieses Gleichniß nicht ganz angemessen.

Durch Vereinigung dieser beiden Bilder oder Gleichnisse dürfte sich indeß doch, wenn auch nicht eine ganz angemessene, doch eine sehr verdeutlichende Vorstellung vom Wesen und der Thätigkeit der Vernunft gewinnen lassen. Insofern die Vernunft als geistiges Auge betrachtet wird, stellt man sich ihre auf das Erkenntnißobject selbst gehende Function vor, indem damit gesagt wird, daß sie Gottes Seyn und Wesen gewissermaßen zu schauen vermag. Insofern sie aber mit dem organischen Keime verglichen wird, will man ihre potentielle Beschaffenheit und subjective Entwicklungsweise zur Geltung bringen. Indem sie selbst sich immer vollkommener nach Art des Samens entwickelt und Form und Gestaltung gibt, d. h. aus der bloßen Potenz zur Actualität sich erschließt, wird sie zugleich die auf das Objective gehende Function des geistigen Auges immer vollkommener zu üben vermögen, so daß ihre subjectiv

vollkommenste Entwicklung zugleich die vollkommenste objective Erkenntniß mit sich bringt.

Wir sagten so eben, als geistiges Auge übe die Vernunft die Function der unmittelbaren Schauung Gottes, und im Lichte dieser göttlichen Sonne, wurde oben bemerkt, schaue sie alles Andere. Aber auch dieß können wir nicht ohne starke Beschränkung gelten lassen. Von einer unmittelbaren Schauung kann schwerlich im normalen Zustand der Menschennatur die Rede seyn, so wenig als von einer unmittelbar geistigen Existenz der Menschenseele ohne gleichzeitige leibliche Existenz. Thatsächlich erstreckt sich diese Vernunftschauung nur auf ein Verstehen des Seyns und Wesens Gottes, auf Gefühl, Ahnung, Glauben und die Anfänge des Erkennens oder Wissens, was Alles freilich in höherem oder geringerem Grade vorhanden seyn kann, jedenfalls aber von der äußersten Wichtigkeit ist, da gerade in dieser Vernunftschauung Geist und Leben des religiösen Bewußtseyns und der wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes gegeben ist. Ohne sie würde religiöse Belehrung keinen Anklang und kein Verständniß im Menschen finden, und würden religiös-geschichtliche Thatsachen nur als alte Geschichten erscheinen, wie andere Thatsachen auch, ohne mit ihrem Inhalte eine lebendige Theilnahme finden zu können.

Wenn wir nun diese Beschränkung der geistigen Schauung Gottes durch die Vernunft auf das thatsächliche Maß zur Geltung bringen, und in Betracht ziehen, daß dieselbe nur stattfinden kann unter dem beschränkenden und trübenden Einfluß irdischer Bedingungen und Vermittlungen, dann werden wir die beiden gewählten Gleichnisse nicht bloß mit einander verbinden müssen, sondern sie gehen uns geradezu in Eins zusammen, um ein angemessenes Verdeutlichungsmittel des Wesens und der Thätigkeit der Vernunft zu werden. Die Vernunft als Potenz des unmittelbaren Gottes-Bewußtseyns, als geistiges Auge (das aber, wie bemerkt, nicht bloß Mittel des Sehens, sondern zugleich das Sehende selbst ist) zum Schauen des Göttlichen, ist eingeschlossen in einen Complex von

irdischen Verhältnissen und Organen, wie der Keim des Samens mit der sein Wesen constituirenden Kraft und Norm (Idee) der Wirksamkeit und Entwicklung eingeschlossen ist in einen Compler elementarer Stoffe, die eben die äußere Gestalt des Samens bilden und seine nothwendigen Träger und Entwicklungsbedingungen sind. Die Vernunft also, insofern sie geistiges Auge ist, ist sonach selbst in dieser Beziehung dem organischen Keime zu vergleichen. Sie kann nicht ohne weiters die ihr angemessene Function des Schauens Gottes beginnen und fortsetzen, sondern ist, wie der Geist des Menschen überhaupt, gebunden an die irdischen Gesetze allmähliger Entwicklung; ist einerseits beschränkt von diesen Bedingungen und Organen, andrerseits doch wieder an sie in ihrer Thätigkeit angewiesen und durch sie gefördert. Und um dieser allmähligen Entwicklung willen, und bei diesem Gebundenseyn an irdische Bedingungen bedarf die Vernunft auch der Anregung und gleichsam einer Nahrung, um sich zu bilden, zu bethätigen, zu erstarken und zu geistigem Besitz zu kommen. Diese kommt ihr vorzüglich von der Geschichte, insbesondere vom historischen Gottesbewußtseyn, aber auch von der Natur. Indem sie Belehrung und Kenntnisse, die gegeben werden, aufnimmt und zum Eigenthum macht, gewinnt sie dadurch Schauen und Erkennen des Gegenstandes selbst, auf den sich jene Anregungen und Belehrungen beziehen, übt also, indem sie selbst gleichsam wächst (subjectiv) auch ihre auf das Object (Gott) sich beziehende Kraft und Function.

Mit dieser Auffassung glauben wir auch gleich dem von mancher Seite allzeit bereiten Schreckruf über Pantheismus zu begegnen, der sich alsbald erhebt, wenn von immanenter Gottesidee und unmittelbarem Gottesbewußtseyn die Rede ist. Man möchte geneigt seyn, zu sagen: Wenn diese Gottesidee oder Potenz des Gottesbewußtseyns dem Samen und seinem Verhältniß zur Natur vergleichbar ist, so müsse sie ja auch in ähnlichem substantialen Verhältniß zu Gott stehen, wie der Same zur Natur und ihren Elementen; und wie dieser von der Natur sich nährt, um sich zu

entwickeln, so müsse die Vernunft oder Gottesidee sich von Gott gewissermaßen nähren, als ihrem consubstantialem allgemeinen Wesen. Allein dabei wäre übersehen, daß nicht einmal der Keim der Pflanze sich von ihm eigentlich consubstantialen Naturelementen nährt, denn diese sind keine Keime, d. h. keine organische Principe; dann aber wäre auch nicht beachtet, daß wir nicht sagen, das göttliche Wesen selbst müsse die Nahrung dieser Potenz des Gottes-Bewußtseyns seyn, sondern die Lehren und die Kundgebungen in Betreff Gottes, seyen sie in der Geschichte oder Natur vorhanden, müßten die Vernunft anregen, nähren und zur Selbstthätigkeit und eigener Gotteserkenntniß immer mehr befähigen. Auch wenn wir die Vernunft als Auge des Geistes fassen, das — wenn auch nur unvollkommen, das Göttliche schaut, ist darum noch kein Grund gegeben, Pantheismus hiebei zu riechen. Denn wenn man auch sagt, das Auge müsse sonnenhaft seyn, um die Sonne zu schauen und ihr Licht, so ist mit dieser Sonnenhaftigkeit nicht ausgesagt, daß es ein Stück Sonne sey, sondern nur, daß es ein eigenthümliches Lichtvermögen haben müsse, eine Angemessenheit und Verwandtschaft damit, die nicht erst gewonnen wird durch Schauen, sondern schon da seyn muß apriorisch, um das Schauen selbst möglich zu machen. Zudem sind das Alles eben nur Gleichnisse, um das in seiner Art einzige und eigenthümliche Wesen der menschlichen Vernunft und ihrer Thätigkeit zu verdeutlichen; wobei wir zum Ueberfluß auch noch bemerken wollen, daß wir keineswegs übersehen, daß diese Gleichnisse aus der Natur Gebilde und Thätigkeiten sind, deren innerstes Wesen für die Naturforschung selbst noch geheimnißvoll und undurchdringlich genug ist, und wir somit ein Räthsel durch ein anderes verdeutlichen. Die Verdeutlichung ist dennoch möglich, und der genannte Umstand soll uns nur zur Warnung dienen, daß wir die Sache selbst den bloßen Gleichnissen nicht gleichstellen. In Betreff des Pantheismus aber haben wir nur noch beizufügen, daß die immanente Gottesidee, als Potenz des Gottesbewußtseyns, wenn sie in das actuelle Gottes-

Bewußtseyn übergeht unter den erforderlichen Bedingungen, als Bewußtseyn von Zweierlei zugleich sich bethätigt: fürs Erste nämlich als Bewußtseyn, daß Gott ist, und fürs Zweite als Bewußtseyn, daß die Vernunft und ihr Bewußtseyn von Gott — nicht Gott selbst ist. Beides sind wesentliche Bethätigungen ein und derselben Potenz, und zu einer pantheistischen Ansicht bietet ihr Daseyn und ihre Thätigkeit keinen Grund dar, daher auch die Anerkennung ihres Daseyns und ihrer Thätigkeit nicht.

Die Vernunft also mit ihrer immanenten Kraft und ihrem ursprünglichen Gehalt der Gottesidee oder des potentiellen Gottes-Bewußtseyns ist, wie Princip des empirischen Gottesbewußtseyns, wie es im religiösen Glauben vorhanden ist, so auch Princip der wissenschaftlichen Erkenntniß von Gott, wie sie in der Metaphysik angestrebt wird [1]). Und sollten wir durchaus an mittelalterliche Terminologie und Vorstellung anknüpfen, so könnten wir am ehesten noch den intellectus agens mit seiner Thätigkeit und seinem apriorischen Inhalt, dem lumen inditum, von dem früher schon die Rede war, als solchen Anknüpfungspunkt bezeichnen und als Princip gelten lassen. Nahe gelegt ist diese Deutung des intellectus agens im Sinne von immanenter Gottesidee besonders durch eine Stelle, in der Thomas von Aquin sich so ausspricht: Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam *participata similitudo luminis* increati,

---

[1]) Mit Baaders Worten: Cogitor, ergo cogito, oder cogito quia cogitor könnten wir aber unser Princip nicht angemessen ausdrücken, denn damit würde theilweise zu viel, theilweise zu wenig gesagt. Das „cogitor" nämlich ist nicht gleich durch das unmittelbare Gottesbewußtseyn gegeben, da die nähere Erkenntniß Gottes, also auch sein persönliches Denken der Geschöpfe erst errungen werden soll; ist aber diese Erkenntniß Gottes errungen, dann weiß ich dadurch weit mehr als bloß dieß, daß ich denke und bin, denn ich verstehe, erkenne dann mein Wesen und Denken im Lichte der Gotteserkenntniß.

in quo continentur rationes aeternae [2]). Das lumen intellectuale wäre die Vernunft, die similitudo participata luminis increati der apriorsche Inhalt derselben, die Gottesidee, welche zugleich die übrigen Ideen, rationes aeternae in sich faßte. Manche Modificationen und Beschränkungen müßten indeß immer noch in der scholastischen Auffassung des intellectus agens eintreten, wenn wir denselben mit unserer Auffassung der Vernunft und immanenten Gottesidee in volle Harmonie bringen wollten. Dieß wird sich noch klarer zeigen, wenn wir das Verhältniß der Gottesidee zu den übrigen Ideen, und dieser zu den Begriffen ins Auge fassen.

Mit der Gottesidee ist die Idee der Vollkommenheit an sich gegeben, denn darin hat Anselm von Canterbury Recht, wenn er annimmt, daß man unter „Gott" jedenfalls sich das Vollkommenste denke, und daß dieß selbst der Atheist thue, indem er die reale, objective, persönliche Existenz davon läugnet. Mit dem Gottesbewußtseyn kommt daher der Mensch zum Bewußtseyn des an sich Vollkommenen, des Inbegriffes aller Vollkommenheiten; also mit dem Bewußtseyn von Gott ist auch Bewußtseyn der Ideen der Vollkommenheit, insbesondere des Wahren, Guten und Schönen gegeben; in der similitudo luminis increati sind insoferne in der That die rationes aeternae enthalten und mit ihr zugleich gegeben. Und darum ist es möglich im Lichte der Gottes-Erkenntniß alle Dinge in Bezug auf Vollkommenheit oder Angemessenheit an die Ideen des Wahren, Guten und Schönen zu prüfen, zu beurtheilen — was wir als philosophische Erkenntniß bezeichnet haben. Diese Ideen müssen mit dem Gottesbewußtseyn zugleich zum Bewußtseyn kommen, weil sie am göttlichen Wesen selbst realisirt sind, weil sie Eins sind mit dem göttlichen Seyn und Wesen. Was dagegen nicht unmittelbar mit dem göttlichen Seyn und Wesen identisch ist, kommt dem Menschen mit dem Gottesbewußtseyn nicht auch schon zur Kenntniß. Also der Gedanke von der Welt

---

[2]) S. th. I. qu. 84. 5.

und die Gedanken von den verschiedenen Dingen, Arten und Gattungen der Weltgeschöpfe sind mit dem Gottesbewußtseyn noch nicht gegeben, weil sie freie, vom Willen Gottes hervorgebrachte Gedanken und Werke sind. Daher ist es auch nicht möglich, selbst bei noch so genauer Erkenntniß Gottes irgendwie a priori, d. h. ohne Erfahrung, die Welt mit ihren Producten zu construiren; weil man mit Erkenntniß des göttlichen Seyns und Wesens noch nicht die freien göttlichen Gedanken und Werke weiß, die gewöhnlich auch Ideen genannt werden. Allerdings aber kann man schon im Allgemeinen sagen wie das von Gott Gedachte und Geschaffene beschaffen seyn werde, wenn es von Gott gedacht und geschaffen wird. Es wird nämlich mit dem göttlichen Seyn und Wesen nicht in Disharmonie seyn, sondern der göttlichen Vollkommenheit, den Ideen des Wahren, Guten und Schönen harmonisch seyn müssen.

Was aber von Gott schöpferisch gedacht und geschaffen ist, das kann man nicht anders erkennen als durch Erfahrung, durch empirische Forschung. Erst aus der Erfahrung des Daseyns der Dinge schließen wir auf das Geschaffenseyn, und von diesem auf das Gedachtseyn derselben von Seite Gottes — also auf ihre Existenz als göttlicher Gedanken, göttlicher Ideen. Wenn wir aber durch Erfahrung und empirische Forschung das Geschöpfliche erkannt und Begriffe gebildet haben, dann können wir im Lichte der Gottesidee, das im Gottesbewußtseyn leuchtet, die Dinge und Begriffe an die göttliche Vollkommenheit haltend, die ihnen entsprechenden Gedanken Gottes, oder ihre Ideen zu erkennen streben; was gerade Gegenstand der philosophischen Forschung ist. Denn allem Daseyenden, insbesondere den Arten und Gattungen der Geschöpfe müssen göttliche Gedanken entsprechen, und zwar Gedanken, die der göttlichen Vollkommenheit gemäß, also Ideen — wenn auch secundärer Art, sind [1]).

---

[1]) Ideen primärer Art wären hienach die, welche am göttlichen Wesen selbst realisirt sind, Ideen secundärer Art göttliche Gedanken

Wir können daher alle Dinge, insoferne sie von Gott gedacht sind und geschaffen, Ideen nennen; insoferne wir sie aber aus der Erfahrung aufnehmen und zu unserer empirischen und wissenschaftlichen Kenntniß bringen, bilden wir aus ihnen zunächst nur Begriffe, d. h. wir fassen die wesentlichen Merkmale bestimmter gleichartiger Classen von Dingen oder Naturgebilden zu geistigen Einheiten zusammen, die uns mit Hinweglassung des Zufälligen das Wesen derselben ausdrücken und zum Bewußtseyn bringen. Darum aber sind die Begriffe nicht bloß Gebilde des menschlichen Denkens, sondern es entspricht ihnen in der Realität wirklich Etwas, gerade das Wesentliche nämlich in den Dingen, und insoferne kann man vom Begriffe sagen, daß er Ausdruck für das Wesen (quidditas) sey. Sind aber die Begriffe Ausdrücke für das Wesen und für das Eigenthümliche der verschiedenen Natur-Dinge, dann sind sie auch Ausdruck für göttliche Gedanken, die sich gerade in den verschiedenen Dingen realisirt haben, und dadurch auch Ausdruck für die göttlichen Ideen, insoferne damit die göttlichen Schöpfungsgedanken ausgedrückt werden. Dennoch aber sind sie nicht identisch mit den göttlichen Gedanken von den Geschöpfen oder mit den göttlichen Ideen, d. h. den von Gott in ihrer gottgewollten Vollkommenheit gedachten Geschöpfen, sondern die Begriffe sind nur Ausdruck der in den wirklichen Dingen der Welt nur unvollkommen realisirten göttlichen Gedanken oder Ideen. Wir haben dieß Verhältniß von beiden noch näher zu erklären.

Wir können uns dasselbe in folgender Weise denken. In Gott ist die Welt zuerst als gedachte, und zwar so gedacht wie sie der göttlichen Vollkommenheit gemäß ist und seinem Willen entspricht — also als Weltidee, als Vollkommenheitsbild der Welt. Und ferner auch so, daß der ganze vielgegliederte Inhalt der Welt in seinem angemessenen, vollkommenen Seyn in dieser Weltidee

---

im göttlichen Wesen oder Denken, die aber ihre Realisirung an und in der Schöpfung finden und finden sollen.

gedacht ist, die daher die Welt mit allen einzelnen gedachten Gebilden in sich faßt, demnach ein Complex göttlicher Gedanken oder Ideen ist. Diese Weltidee oder dieser Complex von Ideen findet in dem Schöpfungsacte Realisirung; die göttlichen Gedanken oder Ideen sind als Wirklichkeiten, als reale Dinge ins Daseyn getreten als verschiedene Arten und Gattungen, belebt und unbelebt. Indem aber der göttliche Gedanke von der Welt zur wirklichen Welt geworden, und in die verschiedenen Gebilde derselben sich realisirt und ausgestaltet hat — ist in Gott dieser Gedanke oder diese Idee der Welt nicht verschwunden, sondern ist auch nach der Realisirung der Welt noch da, als das Vollkommenheitsbild der Welt, das sich in der wirklichen Welt realisiren soll als gottgewollt. So weit nun die wirkliche Welt mit ihren Gegenständen in ihrem Seyn und Wirken diesem göttlichen Weltgedanken entspricht, ist sie Idee-gemäß, d. h. so wie sie, dem göttlichen Willen gemäß, seyn soll; so weit sie aber dem göttlichen Gedanken oder Bilde von der Welt nicht entspricht, ist sie der göttlichen Welt-Idee ungemäß, disharmonisch, nichtseynsollend.

Die ursprünglich von Gott gedachte Welt, die Weltidee mit ihrem Complex von Ideen, ist also in Gott auch noch nach der Schöpfung, und zwar als principium cognoscendi, als Maßstab der Beurtheilung der wirklichen Welt mit ihrem Seyn und Wesen. Sie ist aber auch wirkliche Welt geworden, und insofern ist sie principium essendi, und die göttlichen Gedanken oder Ideen der Dinge sind, als principia essendi zu den Dingen oder die Dinge selbst geworden, und wirken als solche fort insbesondere in den Arten und Gattungen der organischen Geschöpfe, als fortschöpferische Gedanken oder Ideen, als schöpferische Wesensbegriffe sich bewährend. Indem wir nun das Wesen der Dinge erforschen und in Begriffe bilden, bemächtigen wir uns damit allerdings göttlicher Gedanken oder Ideen; aber derselben nur insoferne sie als principia essendi in der Welt fortwirken und nach Vollkommenheit ringen, also insofern als sie göttliche Ideen, Vollkommen-

heitsbilder erst potentia sind, und actu nur theilweise oder unvollständig; so daß sie den göttlichen Gedanken oder Ideen, wie sie als principia cognoscendi in Gott sind, noch nicht entsprechen, also ihre gottgewollte Form und Vollkommenheit noch nicht, oder nur mehr oder weniger errungen haben. Die andern Wissenschaften nun haben es daher allerdings auch mit göttlichen Gedanken zu thun, da ja Alles in der Welt Ausdruck, Realisirung göttlicher Gedanken ist — aber nur mit den Ideen wie sie noch im Streben und Ringen nach Realisirung der göttlichen Muster-Bilder (Archetypen) begriffen, selbst also noch unvollkommen, noch nicht wahrhaft dem göttlichen Gedanken gemäß sind; sie haben es zu thun mit den göttlichen Gedanken, insoferne sie Wirklichkeiten geworden sind und als principia essendi oder fiendi fortwirken in der Welt, und deren wir uns in den Begriffen bemächtigen.

Die Philosophie aber nimmt die Thatsachen, Gesetze und Begriffe der übrigen Wissenschaften auf als Gegenstand ihrer Forschung, und sucht sie in Bezug auf ihre Vollkommenheit oder ihre Harmonie mit den göttlichen Gedanken oder Ideen, insofern sie in Gott als principia cognoscendi, und als Vor- und Zweck-Bilder da sind, zu erkennen. Sie vermag das aber erst dann, wenn sie zuvor Gott selbst, die Vollkommenheit an sich und den Inbegriff der Ideen der Vollkommenheit erkannt hat; denn dann wird sie erst im Stande seyn die von Gott gedachten Urbilder der Dinge selbst zu erkennen, und die aus der empirischen Forschung gewonnenen Bilder und Begriffe damit zu vergleichen, um zu entscheiden, wie weit diese jenen entsprechen, wie weit nicht. Man könnte hier meinen, wenn die Dinge der Welt doch auch göttliche Gedanken sind, und göttliche Gedanken (als principia essendi et fiendi) in den Arten und Gattungen, als Art- und Gattungswesen und gleichsam (secundär) schöpferische Wesens-Begriffe fortwirken — man könnte, sage ich, da meinen, man müßte dadurch von der Erkenntniß dieser aus zur Erkenntniß Gottes

kommen. Allein dieß ist darum nicht der Fall, weil sich diese geschöpflichen Dinge und Bildungen und die Wesensbegriffe davon, nur als sie selbst ankündigen, und nichts anderes zeigen und verkünden als sich selbst und ihr eigenes Wesen, mag es vollkommen oder unvollkommen seyn. Als göttliche Gedanken und Setzungen erkennen wir sie erst im Lichte des Gottesbewußtseyns, wenn wir also vom Daseyn und Wesen Gottes schon Kenntniß haben im Glauben oder Wissen. Dann können wir sie auch erst in Bezug auf ihre Vollkommenheit oder Idealität prüfen und beurtheilen, denn da erst können wir sagen, wie sie beschaffen seyn sollen um den göttlichen — der Vollkommenheit Gottes gemäßen — Gedanken und Willensgesetzen zu entsprechen. Wenn wir also die Archetypen kennen durch Gotteserkenntniß, die göttlichen principia cognoscendi, dann können wir erst beurtheilen die zu Dingen, zu Geschöpfen gewordenen Gottesgedanken — die principia essendi et fiendi, die nur potentiell vollkommen sind, und die, weil unter die Bedingungen räumlicher und zeitlicher Entwicklung gestellt, zwar real sind, dagegen nur potentia auch ideal; welche vollkommen sind nur dem Seyn (Substanz) nach, nicht aber auch schon der Form und der Wirksamkeit nach.

Demnach sucht die Philosophie alles Daseyende dadurch zu erkennen, zu beurtheilen, daß sie durch vorhergehende Erkenntniß Gottes, seines Daseyns, seines Wesens, seiner Vollkommenheit, die göttlichen Gedanken von den Geschöpfen, die göttlichen Ideen derselben zu erkennen strebt und auf diese Weise die ***principia cognoscendi*** in Gott zu ihren eigenen Erkenntnißprincipien macht, und an ihnen alle Dinge in Bezug auf ihre Vollkommenheit prüft und so das wahrhaft Seyende (ὄντως ὄν) an ihnen zu erkennen sucht. Nicht das Seyn der einzelnen Dinge, ihre Zahl, Maß, Artung und Eigenthümlichkeit kann die Philosophie auf diese Weise erkennen, sondern nur ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit; das Seyn, die Wirklichkeit müssen die empirischen Wissenschaften erforschen. Daher wurde schon oben

bemerkt, daß nicht Bilder der wirklichen Dinge dem Geiste immanent seyen, oder Begriffe derselben seinen apriorischen Inhalt bilden; sondern nur ein idealer Maßstab ist dem Geiste dadurch immanent, daß ihm die Gottesidee immanent ist, mit welcher zugleich die Vollkommenheitsideen des Wahren, Guten und Schönen gegeben sind, die uns in den Stand setzen, für die Geschöpfe die entsprechenden Vollkommenheitsbilder oder Gottes-Gedanken zu schauen, und die gewonnenen Begriffe oder Vorstellungen daran zu prüfen [1]).

Diese Unterscheidung von Ideen und Begriffen (universalia) ist von großer Wichtigkeit, und entscheidend für die philosophische Weltanschauung. Platon hat die Ideen oder Vollkommenheitsbilder der Dinge zwar anerkannt — wenn auch mangelhafter Weise nicht als Gedanken Gottes — aber er hat das Wesen und die Bedeutung der Begriffe übersehen oder mißkannt, die ja auch göttliche Gedanken, aber zu wirklichen Dingen realisirte Gedanken sind und im Weltlauf den göttlichen Urbildern und Gesetzen harmonisch sich entwickeln müssen. Aristoteles hat die Bedeutung der Begriffe richtig erkannt, indem er sie als Form und Wesen der Dinge auffaßte, und gegen Platon geltend machte, daß die Ideen nicht in ein Jenseits verlegt und in unthätiger Ruhe oder Unbeweglichkeit gedacht werden dürften, sondern daß man sie als Formen, Kräfte und Wesen in den Dingen selbst daseyend und wirkend zu denken habe. Er hat damit die Ideen

---

[1]) Wie die Idee vom Begriff, ebenso bestimmt ist sie auch von der Vorstellung zu unterscheiden. Vorstellung ist immer (geistig-sinnliche) formale Darstellung oder Abbildung des Dinges selbst in seiner ganzen Concretheit, mit all seinen Vollkommenheiten und Mängeln, ist also forma repraesentativa. Idee ist Vollkommenheitsbild und -Gedanke, ist forma exemplaris. Vorstellung ist das Bild des unvollkommen realisirten Begriffes (quidditas), Idee ist Bild und Gedanke des Begriffes oder Wesens in seiner gottgewollten Realisirung (Ideal) oder das gottgedachte Vorbild dieser Realisirung.

oder göttlichen Gedanken von den Dingen als principia essendi und fiendi erkannt, und der Wissenschaft die Aufgabe gestellt, diese zu erkennen durch Erfahrung und empirische Forschung; aber er hat dabei die Ideen außer Acht gelassen, insoferne sie als göttliche Gedanken die gottgewollte Vollkommenheit, das Ziel alles Geschöpflichen ausdrücken, als principia cognoscendi in Gott sind, und Maßstab wahrhaft philosophischer Prüfung und Erkenntniß werden können durch Erkenntniß Gottes — in der Weise wie sie oben angedeutet ward. Die weitverbreiteten und einflußreichen gnostischen Systeme in den ersten christlichen Jahrhunderten schlossen sich in dieser Beziehung wieder mehr dem Platon an, aber so, daß sie dessen starre, unbewegliche Ideen zu lebendigen göttlichen Potenzen erhoben und sie als solche in die Materie gerathen ließen, wodurch die verschiedenen lebendigen Gebilde entstanden, indem von der Materie Lichttheile (Fragmente der Ideen) eingeschlossen und gefangen gehalten würden. Hiebei wären also die Ideen wohl in den organischen (oder wenigstens thierischen) Gebilden und insbesondere in den Menschen, aber nicht thätig, sondern nur leidend, nur gefangen im Leibe als dem Kerker; während bei Aristoteles die Ideen das eigentlich Thätige, Formende und Bildende sind, die der Materie sogar als Träger ihres Seyns und Wirkens bedürfen. Hiebei war weder eine wahre Philosophie möglich, — sie artete in phantastische Dichtung aus — noch auch eine wahre empirische Wissenschaft, da das empirische Seyn und Leben als Unwirkliches, Verkehrtes, Böses nur Gegenstand der Bekämpfung und Mißachtung, nicht aber Object einer Forschung nach Wahrheit seyn konnte. Die neuere pantheistische Philosophie umgekehrt kennt nur Begriffe, Formen und schöpferische Wesens-Begriffe der Dinge, die zugleich die Idealität, ja Absolutheit derselben bilden, so daß sie also nicht, wie bei Aristoteles, ihren Ursprung oder Grund in einem höchsten, vollkommensten Seyn, dem unbewegten Beweger haben. Ideen als göttliche Gedanken oder Urbilder, die philosophische principia cognoscendi seyn könnten,

sind da nicht mehr gegeben, da die in der Wirklichkeit realisirten und sich realisirenden Begriffe selbst das Absolute oder Göttliche sind. Da ist dann in der That das Wirkliche zugleich das Vernünftige, die Dinge sind an keinem höheren Maßstab zu messen, als an ihrem eigenen immanenten Begriff; die principia essendi et fiendi sind zugleich principia cognoscendi; jedes Ding sein eigener Maßstab, oder wenigstens sind die bloß durch empirische Forschung und Abstraction gewonnenen Begriffe die einzigen Kriterien der Beurtheilung. Eine philosophische Erkenntniß ist eigentlich auch hier nicht mehr möglich, wenn auch aus dem entgegengesetzten Grunde, als bei den gnostischen Systemen, da es hiebei keinen höheren Maßstab oder Gesichtspunkt der Beurtheilung gibt, als die Resultate der empirischen Forschung. Consequent wären nur mehr die empirischen Wissenschaften möglich und berechtigt; will man aber doch auch besondere philosophische Disciplinen construiren, so wird man es nur mit lauter abstracten Begriffen, wesenlosen Formeln zu thun haben; und wiederum wird die Philosophie in eine bloße Dichtung ausarten — nicht mehr freilich in eine so phantastische wie bei den alten Gnostikern, aber wohl in eine logische, die nicht minder bedeutungslos ist.

Auch in der scholastischen Wissenschaft wurden die Ideen und Begriffe nicht klar unterschieden und bestimmt, und noch weniger das Verhältniß von beiden zu einander erforscht und wissenschaftlich festgestellt. Wohl spricht Thomas von Aquin von Ideen als göttlichen Gedanken oder Urbildern der Dinge, aber sie werden nicht als principia cognoscendi für die göttliche Erkenntniß der Welt aufgefaßt, sondern als principium cognoscendi der Welt gilt ihm das göttliche Wesen selbst, nicht die vom göttlichen Wesen verschiedenen Gedanken oder Urbilder der Dinge. Dadurch sind zweierlei Mißstände veranlaßt: wird nämlich das göttliche Wesen selbst als Maßstab der Beurtheilung der Welt genommen, so muß das Seyn und Wesen der Welt als nichtig erscheinen, denn geradezu am Absoluten kann das Relative nicht gemessen werden

als an einem angemessenen Maßstab; wird aber das göttliche Wesen insofern als principium cognoscendi in Betreff der Welt genommen, als Gott die Welt in sich selbst schaut, so kann er immer nur die göttliche Weltidee, wie sie in Gott war und ist in ihrer vollkommenen, seynsollenden Gestalt, nicht aber die wirkliche Welt mit ihren Mängeln und Unvollkommenheiten sehen oder erkennen, denn die sind nicht im göttlichen Wesen zu schauen, sondern sind nur in der Welt, also in der zur wirklichen Welt gewordenen Idee, dem principium essendi, zu erkennen. Ebenso ward auch kein (wissenschaftlicher) Versuch gemacht, die göttliche Weltidee, insofern sie göttliches principium cognoscendi der Welt ist, dadurch als philosophisches Erkenntnißprincip zu gewinnen, daß man wissenschaftliche Erkenntniß Gottes zur ersten, fundamentalen philosophischen Disciplin erhob; denn man glaubte immer von Unten, von der Natur beginnen zu müssen, und von den Kräften und Gebilden, die da walten und vorhanden sind, — um zur Gottes-Erkenntniß (philosophisch) zu gelangen. Nur allenfalls die Mystiker machten den Versuch in Gott und seiner Vollkommenheit die Welt zu betrachen und zu beurtheilen.

Indeß ließe sich dennoch auch hier, wenn es durchaus nothwendig wäre, bei Thomas von Aquin ein Punkt der Anknüpfung zur Weiterbildung und Umgestaltung seines Systems finden. Er stellt sich die Frage: „Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in *rationibus aeternis*?“ [1]) und antwortet der Auctorität des Augustinus gegenüber nicht geradezu verneinend, sondern, wenn auch mit Beschränkungen, bejahend. Freilich ist hier nicht von der Schöpfung überhaupt, sondern nur von den immateriellen Dingen die Rede, die in ihren ewigen Gründen, d. h. in den göttlichen Gedanken oder Urbildern geschaut und erkannt werden sollen, so daß die göttlichen principia cognoscendi zugleich die menschlichen würden. Indeß, wie gesagt, wird auch dieß nur in

---

1) S. th. I, qu. 84. 5.

sehr beschränktem Maße zugegeben, aus Furcht dabei für den Menschen eine unmittelbare Schauung (visio) Gottes annehmen zu müssen, die unzulässig sey. Wir haben schon oben bemerkt, daß dieses Letztere nicht nothwendig daraus folgt, wenn man die Vernunft als Vermögen des unmittelbaren Bewußtseyns Gottes faßt, da die endlichen Bedingungen desselben Beschränkungen genug mit sich führen; und haben auch bemerkt, daß dieses unmittelbare Bewußtseyn als Bethätigung der immanenten Gottesidee eigentlich Geist und Leben aller Gotteserkenntniß sey, und ohne sie nur todter Buchstabe, leerer, unverstandener Formelkram übrig bliebe, der von der bloßen vis abstractiva hervorgebracht wäre. Diese kann nur Formen, nicht Leben und Verständniß geben, denn dieses ist nicht durch Ratiocinium und Syllogismus zu gewinnen, wie schon früher ausgeführt wurde. Daß indeß die Scholastik selbst diesen bloß logischen und dialektischen Mitteln der Gotteserkenntniß — der vis abstractiva und ratio — nicht ganz treu blieb, und die Möglichkeit unmittelbaren Gottesbewußtseyns anerkannte, zeigt sich schon darin, daß wenigstens die größten Scholastiker den mystischen Weg der Gotteserkenntniß nicht geradezu verwarfen.

Statt die Ideen als eigentliche principia cognoscendi für die philosophische Wissenschaft zu betrachten, hatte es die scholastische Philosophie eigentlich nur mit den Begriffen, den Universalien zu thun, die in der Blüthezeit der Scholastik als v o r, i n und n a ch den Dingen daseyend angenommen wurden, z. B. von Albertus Magnus. V o r den Einzeldingen existirten sie, nämlich im göttlichen Verstande, i n denselben sind sie als das Form- und Wesen-Gebende, n a ch den Dingen endlich sind sie im menschlichen Geiste, der sie durch Abstraction den Einzeldingen abgewinnt und als formal-geistige Einheiten besitzt, bewahrt und im Denken verwerthet. Diese Begriffe zu finden, zu erkennen, hieß den göttlichen Verstand in den Dingen finden und erkennen, und Albertus Magnus stellt sich gerade diese naturphilosophische Aufgabe. Daß all dem Wahres und Richtiges zu Grunde liegt, wurde schon be-

merkt; in den Begriffen wird in der That das Wesen der Dinge erkannt, und der göttliche Schöpfer-Gedanke derselben, der sich zu diesen Arten der Dinge im Schöpfungsacte realisirt hat. Aber das sind nicht die göttlichen Urbilder der Dinge, wie sie in Gott selbst sind als Maßstab des Urtheils über die Welt, sondern das sind gleichsam nur die göttlichen Ideen zu realen Samen schöpferisch umgewandelt, die in ihrer Entfaltung die göttlichen Urbilder (in Gott) realisiren sollen. Sie sind mehr als die göttlichen Urbilder oder Ideen, weil sie nicht bloß göttliche Gedanken von den Dingen, sondern gottgesetzte Realitäten sind; sie sind aber auch weniger, weil sie nicht den Charakter der Vollkommenheit an sich tragen wie jene, sondern mit der Unvollkommenheit der endlichen, beschränkten, in der Entwicklung begriffenen Dinge behaftet sind. Da dieser Unterschied zwischen Ideen und Universalien nicht beachtet ward, konnten auch die empirischen Wissenschaften und die Philosophie nicht unterschieden werden, und eben deßwegen weder jene noch diese sich eigentlich und selbständig entwickeln.

Und doch ist es nicht gar zu schwierig, zu zeigen, daß zwischen Idee und Begriff ein sehr bestimmter Unterschied ist. Der Begriff „Mensch" z. B. ist realisirt auch in einem ganz unvollkommenen, talentlosen, verkrüppelten, sittlich verkommenen Menschen, wenn nur die grundwesentlichen Merkmale eines Menschen, ohne welche er aufhören würde, dieses bestimmt geartete Geschöpf zu seyn, in ihm realisirt sind; — aber die Idee des Menschen ist in einem solchen nicht realisirt, das ist erst dann der Fall, wenn der Mensch so entwickelt ist, wie er dem Willen Gottes gemäß seyn soll, wenn er so ist, wie Gott ihn will und wollend denkt [1]. Dasselbe ist der Fall bei allen übrigen Gebilden, seyen sie belebt oder unbelebt; wenn die wesentlichen Merkmale, in einer realen

---

[1] Vom Bösen, Nichtseynsollenden, Verkehrten kann man daher wohl Begriffe bilden, Ideen aber nicht haben, denn das ist gerade das Ideewidrige.

Einheit verbunden, gesetzt sind, so ist damit nur der Begriff realisirt, die Idee aber nur der Potenz, nicht der vollen Actualität nach; dieses Letztere ist erst dann der Fall, wenn nicht bloß das allgemeine Wesen überhaupt gegeben, sondern wenn es zu vollkommenster Form, Thätigkeit oder Ausgestaltung gekommen ist. Begriff und Idee wären nur dann identisch, wenn der göttliche Gedanke von den Geschöpfen sich gleich vollkommen in denselben im Schöpfungsacte realisirt hätte, so daß keine Entwicklungs-Fähigkeit und -Bedürftigkeit da wäre, und demnach auch kein Werden und Wirken, sondern nur ein Seyn. In diesem Falle gäbe es aber auch eigentlich keine Begriffe, d. h. formal-geistige Einheiten wesentlicher Merkmale, mit Hinweglassung des Unwesentlichen der concreten Erscheinungen; denn Alles an diesem Letzteren wäre gleich wesentlich, gleich constant und nothwendig. In der That ist dieß einigermaßen der Fall gerade bei den Dingen der Schöpfung, die eigentlich fix und fertig, keiner Entwicklung und Vervollkommnung und auch keines Verfalles, keiner Verschlechterung fähig sind, deren Seyn und Wesen also gegeben ist und unveränderlich sich erhält. Es ist dieß also der Fall bei den materiellen Substanzen, bei den Elementarstoffen, die uns allerdings auch als realisirte Gottes-Gedanken gelten — nicht etwa in gnostischer Weise als das an sich Unvollkommene oder gar Böse — die also auch zur göttlichen Vollkommenheit in irgend einem Verhältniß stehen, und deßhalb auch der philosophischen Betrachtung fähig seyn können. Aber die göttlichen Gedanken sind in ihnen gleich von Anfang an ganz realisirt und nicht bloß als reale, entwicklungsfähige Potenzen gegeben, die noch in weiterer Entfaltung höhere Vollkommenheit erringen, also ihre volle Idee erst allmählig in gewisser Lebensthätigkeit ausgestalten sollen. Eben darum aber ist die unveränderliche, bloß seyende, ihr gegebenes Wesen unveränderlich in allen Wandelungen bewahrende, fertige Materie auch nur Mittel oder Substrat und Material des irdischen Geschehens, Werdens und Lebens; sie hat für sich kein Ziel, keinen Selbstzweck, und kann in sich keine höhere

Idee realisiren. Doch kann und muß sie zur Realisirung der Ideen dienen, und insofern kann auch sie an der Vervollkommnung und Verklärung theilnehmen, und sie wird selbst höher, idealer erscheinen in der schönen Blüthe, im schönen Organismus, im schönen Kunst-Werk, als in der Verwesung und Fäulniß, obwohl ihr eigenes Wesen ganz dasselbe bleibt und ihr jene vollkommene Erscheinung nur angethan ist.

Hiemit glauben wir uns über unsere Auffassung des Wesens, des ursprünglichen Inhalts und der Thätigkeit der Vernunft, sowie des Verhältnisses der Ideen und Begriffe zu einander hinlänglich erklärt zu haben. Es könnte indeß in Betreff des öfter gebrauchten Ausdrucks „Gottesidee" noch das Bedenken obwalten, ob denn derselbe überhaupt hienach noch geeignet sey, ihn für den Inhalt der menschlichen Vernunft und Thätigkeit zu gebrauchen. Ideen nämlich nannten wir die von Gott gedachten Vollkommenheitsbilder der Dinge; also die göttlichen Gedanken von den Dingen, und eigentliche Urideen wären die göttlichen Gedanken, deren Inhalt seine eigene Vollkommenheit ist. Hier aber bei dem Ausdruck „Gottesidee" wird „Idee" gebraucht für den menschlichen Gedanken von Gott, oder sogar für die menschliche Potenz, Bewußtseyn und Erkenntniß Gottes zu erlangen. Da wäre also Idee eine menschliche Fähigkeit und menschlicher Gedanke, während sie eigentlich einen göttlichen Vollkommenheitsgedanken bezeichnet. Die Lösung dieser Schwierigkeit ist im Grunde schon im bisher Bemerkten gegeben. Dadurch, daß der Menschengeist der Gotteserkenntniß fähig ist, ist er im Stande, bis zu einem gewissen Grade die göttlichen Vollkommenheitsbilder zu erkennen und zu den seinigen zu machen, und als Kriterien bei der Beurtheilung alles Geschöpflichen anzuwenden; die menschlichen Ideen sind daher Abbilder der göttlichen, also insoferne secundärer Art. Sie sind Vollkommenheitsbilder der Dinge, die möglich und wirklich werden dadurch, daß das an sich Vollkommene, Gott, dem Menschengeiste zum Bewußtseyn kommt. Der Mensch bringt sie nicht aus eigener Kraft hervor, oder viel-

mehr nicht aus seinem Eigenen, sondern aus dem Bewußtseyn eines andern, des göttlichen vollkommenen Seyns und Wesens. Dieses aber, das auch in ihm die eigentliche Quelle der Ideen ist (wie es dieselbe an sich ist), ist er nicht selbst, sondern er schaut es nur durch die Vernunft, wird sich desselben bewußt. Diese Vernunftschauung hat zum Inhalt die Vollkommenheit an sich oder Gott; insofern ist sie das höchste menschliche Vollkommenheitsbild und die Quelle aller andern secundären oder abgeleiteten Vollkommenheitsbilder; und daher kann man vor allem sie eine Idee nennen, die Gottesidee, mit den unmittelbar damit gegebenen (primären) Vollkommenheitsideen des Wahren, Guten und Schönen, durch welche es möglich ist auch die zuerst aus der Erfahrung gewonnenen abstracten Begriffe in Ideen zu verwandeln, indem man sie so zu sagen in die Fülle der göttlichen Vollkommenheitsidee taucht und sie als Vollkommenheitsbilder des Geschöpflichen gewinnt, d. h. indem man dadurch erfährt, wie alle Dinge eigentlich der göttlichen Vollkommenheit und dem göttlichen Willen gemäß seyn sollen, und wie nicht [1]).

---

[1]) Durch diese Unterscheidung von Begriff und Idee dürfte auch der tiefere Grund gegeben seyn, warum durch bloß begriffliche Erforschung und Erkenntniß der Welt, durch bloße Erforschung ihrer wirklichen unvollkommenen Erscheinung und Thatsächlichkeit keine wahre, sichere Gotteserkenntniß zu erlangen sey, dennoch aber die Vollkommenheit der Philosophie mit bedingt werde.

IV.

Bedeutung und methodische Anwendung des philosophischen Princips.

Wenn nun die Frage gestellt wird, was denn durch das Princip das wir zur Geltung bringen wollen, eigentlich gewonnen oder zu gewinnen sey für positive Erkenntniß der Wahrheit sowohl als auch für Vermeidung des Irrthums, so müssen wir, um sie zu beantworten, hinweisen auf die Bedeutung und Anwendung desselben im wissenschaftlichen System der Metaphysik, und auf die Irrwege und Extreme, die durch dasselbe in seiner Wechselwirkung mit dem gegebenen Erkenntnißobject vermieden werden.

Aus den bisherigen Erörterungen ist wohl hinlänglich klar geworden, daß unser Princip, die Vernunft oder die dem Menschen-Geiste immanente Potenz des Gottesbewußtseyns, deren ursprünglichen Gehalt wir als (freilich zuerst nur in sich geschlossene, potentielle) Gottesidee bezeichnen — daß, sage ich, dieses Princip die Bedeutung eines organischen Agens für das wissenschaftliche System hat, und daß es für das Subject die Bedingung der Möglichkeit und Thatsächlichkeit des Bewußtseyns und Erkennens Gottes ist, also dasjenige ist, wodurch Alles, was in Betreff Gottes gehört und gedacht wird, erst für den Menschen Sinn, Geist und Leben erhält. Durch die Potenz, die wir als Princip der Philosophie bezeichnen, ist der Menschengeist überhaupt empfänglich für die Wahrnehmung, Erforschung und Erkenntniß des Idealen, und sie begründet sein Verlangen nach dieser Erkenntniß, sie ist in der That der Platonische Eros, der nach Wahrheit und

Weisheit sich sehnt und unablässig darnach forscht. Grundbedingung der Möglichkeit alles philosophischen Erkennens ist also dieses Princip, Quelle dieses höheren Erkennens und Verstehens ist es, und Kriterium oder wissenschaftlicher Maßstab gegenüber dem Erkenntnißobjecte.

Indem wir aber unserm Princip in Bezug auf das philosophische Erkennen und System die Bedeutung eines organischen Agens oder eines Lebensprincips zuerkennen, wollen wir damit keineswegs behaupten, daß durch dasselbe allein das wissenschaftliche Erkennen möglich sey — das verbietet schon der Vergleich mit einem organischen Princip selbst. Wir behaupten nur das höchste, den ganzen metaphysischen Erkenntnißproceß Ueberschwebende und Leitende sey die dem Menschengeist immanente Gottesidee, wie das organische- oder Lebensprincip das den ganzen Proceß im Organismus Leitende und Normirende ist. Wir geben daher vollkommen zu, daß zum Behufe der wissenschaftlichen Erkenntniß des Absoluten auch die andern Erkenntnißprincipe, aber freilich nur als secundäre, ihre Geltung und Anwendung finden müssen, seyen es nun die allgemeinen Denkgesetze, oder allgemeine natürliche Wahrheiten oder Axiome; so wie nicht minder auch die allgemeinen Denkformen oder Kategorieen gebraucht werden müssen. Wie im sinnlichen Organismus neben dem Lebensprincip auch die physikalischen und chemischen Gesetze und Kräfte ihre Anwendung und Geltung finden, und die Naturstoffe gebraucht werden, um dem Lebensprincip eine leibliche Erscheinung und Darstellung zu geben, so wird auch die Thätigkeit der Vernunft, die innere Schauung, das tiefinnerliche Fühlen und Erkennen des Göttlichen, um sich eine äußere, objectiv erscheinende und geltende Gestalt zu geben, sich die allgemeinen, der Natur entnommenen Denkformen, der Kategorieen bedienen, um sich zu manifestiren, zu objectiviren; und wird sich der allgemeinen Denkgesetze und Axiome bedienen, um sich bestimmt und consequent in ein objectives Gedankensystem auszugestalten. Wie aber hinwiederum im sinnlichen Organismus

die chemischen und physikalischen Gesetze und Kräfte der Stoffe, die zur Ausgestaltung und Wirksamkeit des Lebensprincips dienen, trotz ihrer Geltung und Wirksamkeit dennoch durch das organische Princip geleitet und theilweise beschränkt oder erweitert und umgeändert werden, damit die Elementarstoffe gerade zu dieser äußeren Form oder Gestalt, zu dieser Mischung, Farbe und Organisation sich verbinden, die der eigenthümlichen Art des organischen Keimes angemessen, oder vielmehr von ihm intendirt und angestrebt wird — so werden auch im metaphysischen Systeme die sonstigen Formen und Gesetze des Denkens und Erkennens in ihrer Wirksamkeit und Geltung manche Modificationen erfahren, werden einen eigenthümlichen Inhalt, eigenthümliche Bedeutung erhalten, dem Geist und Leben des thätigen Erkenntnißprincips angemessen. Die Naturkategorieen werden mit übernatürlichem Sinn und Geist durchdrungen, die Gesetze des Denkens werden im Dienste der Gottesidee ihre eigenthümliche Anwendung und Bedeutung erhalten. Die gewöhnlichen platten Verstandesformeln also werden zwar gleichsam als Material auch bei dem metaphysischen System verwendet, aber sie erhalten ihre Bedeutung erst von der den ganzen Erkenntnißproceß leitenden, überschwebenden Gottesidee oder Vernunft, die sich durch sie für ihre immanente Schauung und Erfahrung ein objectives Gedankensystem bauen, und dadurch den Charakter der bloßen Subjectivität überwinden und zu objectiver Gestaltung und Geltung kommen will. Dadurch aber wird sie selbst wiederum erst zur vollen Klarheit und Bestimmtheit kommen, so daß diese wissenschaftliche Thätigkeit zugleich eine Selbstentwicklung und Offenbarung der Vernunft mit ihrem immanenten Inhalt und ihrer unmittelbaren Bethätigung ist.

Die Metaphysik ist also nicht bloß auf das unmittelbare Gottesbewußtseyn, bloß auf unmittelbare innere Schauung zu gründen und in dieser Weise zu vollenden; sie entsteht nicht etwa durch mystische Versenkung in das göttliche Seyn und Wesen, und ist nicht bloße Theosophie, sondern sie ist auch eine wahrhaft

rationelle, objectiv geltende Wissenschaft, indem sie mit jener unmittelbaren Bethätigung der Vernunft im unmittelbaren Gottes-Bewußtseyn, alle eigentlich wissenschaftlichen Verstandesoperationen, der Reflexion, Abstraction, der Schlußfolgerung, der Induction u. s. w. in Verbindung bringt. Die Unmittelbarkeitstheorie also und die Vermittlungstheorie werden dadurch mit einander in Verbindung und Wechselwirkung gebracht, und jeder wird damit ihr Recht, und einer von der andern ihre Ergänzung zu Theil. Mystik und Scholastik sind damit in organische Einheit und Wechsel-Wirkung getreten, und erreichen vereint, was ihnen einzeln nicht möglich ist. Die eine gibt den Geist, die andere den Leib der metaphysischen Wissenschaft, oder vielmehr beides muß in und miteinander organisch entstehen und sich entwickeln. Der (mystischen) Vernunftbethätigung fehlt der Charakter der Objectivität, sie hat nur subjective, daher keine wissenschaftliche Bedeutung; hingegen durch bloße (scholastische) Verstandesoperation wird nur ein bedeutungsloser Aufbau mit allgemeinen Formeln, bloß ein logisches Gerippe erzielt, dem Geist und Leben fehlt. Man erlangt hiedurch keine bestimmte Erkenntniß von einem bestimmten Objecte, sondern nur ein System von Begriffen und Formeln, die erst ihre Bedeutung, ihren Sinn erhalten, durch Gefühl, durch Glauben, durch Vorurtheil oder Aehnliches; denn die aus der Natur entnommenen Begriffe sind bei der Gotteserkenntniß nur Mittel, die ihrer natürlichen Bedeutung entkleidet und einer neuen theilhaftig werden sollen, die sie nicht selber schon enthalten oder sich geben können. Wo der positive Glaube lebhaft ist, da werden sie von diesem, als Lebensprincip durchdrungen — wie in der Scholastik; aber es entsteht dann kein philosophisches- sondern nur ein Glaubens-System. Werden aber die Formeln selbst in ihrer bloßen Abstractheit zur Geltung gebracht, und sie, die nur *Mittel* der Erkenntniß des Absoluten seyn sollen, für das Erkannte selbst genommen, dann wird der Buchstabe für Geist gehalten und als solcher verehrt, und die Gedankenformen werden abergläubisch für das Absolute und

seine Manifestation erklärt. Der Verstand herrscht dann allein in der metaphysischen Wissenschaft, Vernunft, Herz und Gewissen, worin sich gerade die höchste Potenz des Geistes findet und manifestirt, bleiben unbeachtet und unbefriedigt. Ein solches System, wenn es auch den Verstand eine Zeitlang gefangen nehmen und festhalten kann, wird nie den Menschen wahrhaft befriedigen in seinem besseren Wesen, und daher zuletzt Widerwillen gegen sich und gegen die Wissenschaft überhaupt hervorrufen, wie dieß schon der einseitigen Scholastik geschah, und in neuerer Zeit nicht minder der Philosophie widerfahren ist, da sie in Begriffsvergötterung verfiel. Man kann sagen: wer durch bloße Verstandesoperation mittelst der abstracten Begriffe, die der Natur entnommen sind, ein System der Erkenntniß Gottes, eine Metaphysik gründen will, ohne Bethätigung und Berücksichtigung der immanenten Gottesidee im unmittelbaren Gottesbewußtseyn, ist in einem ähnlichen Beginnen befangen wie die Materialisten, wenn sie aus den bloßen Elementarstoffen mit ihren chemischen und physikalischen Kräften und Gesetzen ohne organisches Princip die lebendigen Organismen, und zuletzt den Menschen selbst construiren und erklären wollen.

Es ist nun zwar richtig, daß auch durch unser Princip und die demselben entsprechende Methode nicht sogleich die Erkenntniß errungen und jeder Irrthum vermieden werden kann. Eine Wissenschaft, die durch menschliche Kraft und Einsicht errungen werden soll, darf sich dieß nicht so leichthin versprechen; und es gehört zum tragischen Geschick des Menschengeschlechts, daß auch dem angestrengtesten Denken und Ringen nach Wahrheit nicht immer die vesten Resultate entsprechen, und daß, wenn auch Erfolg es krönt, doch nur theil- oder stückweise das Reich der Wahrheit erobert werden kann, und endlich daß selbst über das ganze System metaphysischer Forschung und Erkenntniß die Trübung des Irdischen sich lagert, den Umfang des Horizonts der geistigen Schauung beschränkt, und diese selbst verdüstert. Allein dennoch dürfen wir den

Gewinn, der uns zu Theil geworden, nicht gering anschlagen und noch weniger ihn vernachlässigen. Gewinn ist es schon den rechten Weg selbst gefunden und gesichert zu haben, wenn es auch noch übrig bleibt ihn zu gehen, um an das Ziel zu kommen. Es ist wenigstens die Möglichkeit an dasselbe zu kommen errungen und der Weg gebahnt dazu, während es geradezu unmöglich ist dasselbe zu erreichen trotz aller versuchten und wohlgemeinten Anstrengung, wenn man von Anfang an einen falschen Weg einschlägt, der gar nicht ans Ziel führen kann.

Für die Metaphysik als Wissenschaft ist durch dieses Princip auch dieß erkannt und als Berechtigung gewonnen, daß sie sich als eine eben so nothwendige als freie und selbstständige Wissenschaft ihrer Natur und ihrem Wesen nach betrachte und zur Geltung bringe. Es ist damit erkannt und anerkannt, daß durchaus die Vernunft selber forschen, urtheilen und entscheiden muß in dieser Wissenschaft, und jedes andere fremdartige Kriterium ohne dieses Urtheil, ohne eigene Prüfung und Entscheidung wissenschaftlich von keiner Geltung und Bedeutung seyn kann. Die eigene Vernunft ist der lebendige Quell der Einsicht und Erkenntniß, die eigene Kraft des Geistes ist es, welche die Erkenntniß schafft oder die Wahrheit findet. In dieser Wissenschaft ist also das Entscheidende nicht irgend eine Auctorität, nicht irgend eine todte Formel; denn die Auctorität selbst kann und darf in ihr nur so weit gelten, als sie geprüft und als wahr und richtig anerkannt, also selbst als geprüfte und erkannte Wahrheit ins Subject aufgenommen, und als Glied in den Organismus des wissenschaftlichen Systems eingefügt werden kann. Eben so wenig darf irgend eine todte Formel, irgend ein allgemeiner Satz oder allgemeiner Begriff als Princip, als Quell und Norm der Erkenntniß gelten. Denn würde er ohne Prüfung von vorneherein gleich als unbedingt geltend angenommen, so würde er, selbst wenn er richtig wäre, nur ein Vorurtheil seyn, und alle weitere Erkenntniß würde sich darauf gründen, also ebenfalls unwissenschaftlich seyn; würde aber die Annahme auf vorhergehende Prüfung hin erfolgen, so müßte man

zum Behufe dieser Prüfung selbst schon ein Princip des Erkennens haben. Ist aber das letzte oder erste Princip des Erkennens eine Potenz des Menschengeistes selbst, und kommt das entscheidende Urtheil aus der innersten Tiefe und höchsten Kraft desselben, dann muß die Wissenschaft auch selbstständig seyn — selbstständig in ihrem Thun und Lassen, in ihrer inneren organischen Thätigkeit; denn das Erkennen läßt sich nicht durch äußere Macht erzwingen und bestimmen, ist nicht zu erreichen durch Befehlen noch auch durch Gehorchen. Befehl ist kein Beweis der Wahrheit und Gewißheit, und Gehorchen ist nicht identisch mit Erkennen, oder Einsicht- und Ueberzeugung-Erlangen. Hat aber der Geist die Potenz der höchsten, der metaphysischen Erkenntniß, und kann sich diese nur selbstständig bethätigen, dann hat sie auch das Recht sich zu bethätigen nach ihren eigenen immanenten Kräften und Gesetzen, d. h. sie hat das Recht freier Erkenntniß. Unter freier Erkenntniß ist nämlich nicht willkürliches, capriciöses, sophistisches Denken zu verstehen, sondern ein Denken und Erkennen, das nicht fremdartigen, äußeren, sondern den eigenen immanenten Gesetzen, der immanenten Nothwendigkeit und Evidenz — aller subjectiven Willkür, allem Vorurtheil, aller Leidenschaft gegenüber zu folgen hat, und dadurch selbstständig, daher auch frei von aller fremdartigen Bestimmung ist, oder wenigstens seyn kann, wenn der Denkende ernstlich will.

So ist die Philosophie in ihrem Princip ganz auf das Subject gestellt, und zwar auf jene Potenz des subjectiven Geistes, durch welche er fähig ist vom Göttlichen zu vernehmen, Sinn und Verständniß dafür zu haben — im Unterschied von den Thieren, denen dieses gänzlich fehlt. Die metaphysische Forschung ist Werk oder That der Vernunft, die Philosophie überhaupt, und die Metaphysik insbesondere ist Vernunftwissenschaft. Dennoch aber hat man durchaus kein Recht sie des Subjectivismus zu beschuldigen, so wenig als man die Sinneswahrnehmung deßwegen subjectivistisch nennen darf, weil

das Subject es selbst ist, das durch die Sinne wahrnimmt. Und man hat sich dabei zu erinnern, daß wir die philosophische Erkenntniß der Wahrheit nicht aus der sogenannten reinen oder natürlichen Vernunft construiren oder herausspinnen wollen, sondern daß wir die historisch gebildete Vernunft als Princip nehmen, und daß wir, wie jeder Wissenschaft so auch der Metaphysik ein bestimmtes, objectiv gegebenes Erkenntnißobject vindiciren. Als solches bezeichnen und nehmen wir das objectiv und allgemein in der Menschheit vorhandene Gottesbewußtseyn, oder die Thatsache der Religion, die uns als Vermittlungsobject dienen soll, um zu dem eigentlichen Gegenstand unserer Forschung, dem Absoluten, über dessen objectives Daseyn wir wissenschaftlich selbst erst entscheiden sollen, zu gelangen. Insofern kann man behaupten, daß die Metaphysik auch wiederum ganz objectiv, ganz auf das Objective gegründet sey, wie Geschichte und Naturwissenschaft. Sie ist also einerseits ganz subjectiv, — von Seite ihres Erkenntniß-Princips, sie ist aber auch wiederum ganz objectiv, — von Seite ihres Erkenntnißgegenstandes. Dadurch werden die zwei Extreme des Subjectivismus und des Objectivismus vermieden und zwar in all ihren verschiedenen Formen, unter denen sie aufgetreten.

Daß der Subjectivismus, wie er unter der Form des Mysticismus aufgetreten ist, durch unsere Auffassung des wissenschaftlichen Verfahrens in der Metaphysik überwunden oder vermieden sey, wurde schon früher bemerkt. Dasselbe gilt von jeder bloßen Unmittelbarkeitstheorie, sey sie als unmittelbares Gefühl oder Bewußtseyn oder als intellectuelle Schauung bezeichnet. Eben dieß ist der Fall mit dem idealistischen Rationalismus, der durch das reine Ich oder die bloße Vernunft die Erkenntniß des Absoluten gewinnen, a priori construiren oder schaffen will. Allerdings ist auch uns die Metaphysik ein Product der Vernunftforschung; aber — selbst abgesehen vom objectiv vorhandenen Erkenntniß-Gegenstand — diese Vernunft ist als historisch gebildete, nicht eine

rein und bloß subjective, sondern eine vom allgemeinen historischen Bewußtseyn genährte, dadurch selbst mit dem Charakter Objectivität durchdrungen, weil sie durch dieselbe getragen, großgebildet und erstarkt ist oder seyn soll, wenn sie zu philosophiren unternehmen will.

Aber auch der bloße, historische, unwissenschaftliche Objectivismus ist hiebei abgewiesen, wie er als Traditionalismus sich geltend zu machen sucht. Denn das historische Bewußtseyn, die allgemeine Tradition gilt uns nicht als Erkenntnißprincip, sondern nur als Erkenntnißgegenstand, während das eigentlich Erkennende wie Entscheidende die Vernunft selbst ist. Das Wahre, Berechtigte am Traditionalismus ist hiemit anerkannt, das Falsche, Unwissenschaftliche daran ist vermieden; dem bloßen Subjectivismus ist dadurch entgegen getreten, dem ebenso einseitigen Objectivismus aber nicht minder. Ausgeschlossen aber ist hiebei auch noch insbesondere der Skepticismus. Allerdings geht nämlich diese Philosophie nicht von einem zuvor schon gewissen, und als wahr schon festgestellten und angenommenen Resultat aus, das durch die Forschung nur erläutert und erklärt werden soll, wie das bei der positiven Theologie der Fall ist; aber vom Zweifel beginnt sie darum doch nicht. Sie geht vielmehr von der Annahme eines ganz Gewissen, Unbestreitbaren aus, nämlich vom Daseyn des historischen Gottesbewußtseyns, und nicht minder hält sie fest am Vertrauen auf die Erkenntnißfähigkeit und Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur.

Demgemäß soll das System der Metaphysik entstehen aus einer Wechselwirkung des objectiv gegebenen Erkenntnißgegenstandes und des im Subject vorhandenen Erkenntnißprincips; und in der Art und Weise dieser Wechselwirkung besteht die Methode der Philosophie. Wir können sie als organische Methode bezeichnen, weil die Entstehung oder vielmehr Entwicklung eines Organismus in der Natur die beste Analogie dazu bildet. Wie nämlich der organische Keim die Kraft des Wirkens nicht nur, sondern auch

die Norm desselben in sich birgt, die nichts anders ist als ein Bild der künftigen Form des Organismus, das sich in der ursprünglichen Richtung und Tendenz des Keimes bethätigt; so hat auch die menschliche Vernunft als Erkenntnißprincip Kraft und Norm des Erkennens des Absoluten ursprünglich in sich als Gottesidee in potentia, die das Prius des Gottesbewußtseyns und der Gotteserkenntniß ist. In so weit kann man die metaphysische Erkenntniß der Vernunft als organische Entfaltung eines ursprünglichen Keimes, als Explicatio impliciti gelten lassen, in dem Sinn und mit der objectiven Tendenz, von der früher die Rede war. Für sie wird also, um einen Ausdruck von Anselm von Canterbury zu gebrauchen, die imago *impressa* zur imago *exprimenda.* Wie aber der organische Keim trotz immanenter Kraft und Norm seiner Wirksamkeit doch sich nicht entwickeln kann ohne Erfüllung der äußeren Bedingungen dazu, ohne Einwirkung angemessenen Erdreichs und Licht, Luft, Wärme und Feuchtigkeit, so kann auch die dem Menschengeist immanente Potenz des Gottes-Bewußtseyns sich nicht entwickeln und bethätigen ohne Erfüllung der historischen und psychologischen Bedingungen — ohne Einwirkung eines objectiven Geistigen.

Solche Wechselwirkung übrigens ist allenthalben nothwendig im Gebiete der Wissenschaften. Wer das Wesen des Schönen erforschen, wer eine Theorie des Schönen sich bilden will, wird nicht dieselbe a priori construiren wollen, wird nicht beim Beginne seines Werkes sich anstellen, als hätte er noch nie vom Schönen etwas gesehen oder gehört, um ja ganz vorurtheilsfrei zu verfahren; sondern auf Grundlage seiner (empirischen) Erfahrung und bisher gewonnenen Erkenntnisse wird er seine Theorie construiren. Wiederum aber wäre es eben so einseitig und verkehrt, wollte man bloß durch Erfahrung, bloß aus der Wahrnehmung des empirisch, in Kunst und Natur gegebenen Schönen, das Wesen und die Vollkommenheit desselben erkennen, etwa durch bloße Vergleichung der Gegenstände mit einander, um zu finden, ob sie schön seyen

oder nicht, und welche vollkommener, welche weniger vollkommen seyen in Bezug auf Schönheit — so daß also der Gedanke des Schönen, und das Urtheil über den Grad der Schönheit, von Außen durch die Sinne in die menschliche Natur, in den menschlichen Geist käme, ohne ursprüngliche Anlage, ohne ursprüngliches Prius in demselben in Bezug auf das Schöne. Denn um nur den Anfang in Erkenntniß und Unterscheidung des Schönen machen zu können, ist ein ursprüngliches Vermögen, das einen ursprünglichen Maßstab des Schönen in sich birgt, nothwendig; ohne dieß würde es dem Menschen nie einfallen Etwas schön und Etwas unschön zu nennen. Das Gefühl und der Gedanke des Schönen entstünde nie in seiner Seele, und das Schöne würde daher auch Außen nicht gefunden von ihm, wie die Thiere es nicht fühlen und erkennen. Wäre aber der Gedanke des Schönen überhaupt gar nicht möglich, entstünde im Menschen gar nicht der Gedanke, daß etwas schön sey, so könnten die Dinge auch gar nicht in Bezug auf Schönheit mit einander verglichen werden, und etwa durch Abstraction der Begriff des vollkommen Schönen, oder des an sich Schönen entstehen. Damit eine Theorie, eine wissenschaftliche Erkenntniß des Schönen möglich werde, ist also ein Zweifaches nothwendig: eine ursprüngliche Anlage zum Fühlen und Erkennen des Schönen, ein Prius im Geiste, eine immanente, zuerst potentiell vorhandene Idee des Schönen einerseits, und andererseits das objectiv vorhandene Schöne, durch dessen Betrachtung die ursprüngliche Anlage geweckt, ausgebildet und zum selbstthätigen Erkennen entwickelt und befähigt wird; und zwar in der Weise, daß sie das wirklich thatsächlich vorhandene Schöne sogar stets überragt, und innerlich also aufleuchtet, obwohl äußerlich ihre Realisirung nirgends vollständig gegeben ist. In dieser Weise also ist eine Wechselwirkung nothwendig zwischen der subjectiven Erkenntnißpotenz und dem objectiven Erkenntnißgegenstand. Und darum bezeichnen wir diese Methode als organische, weil sie darin besteht, daß eine dem Geist immanente Potenz sich zu einem

Organismus von Erkenntniß entwickelt in Wechselwirkung mit dem bestimmten Erkenntnißobject. Nach dieser Methode, behaupten wir, entsteht auch die Metaphysik oder Erkenntniß des Absoluten durch Wechselwirkung der Vernunft oder immanenten Gottesidee und der historisch vorhandenen Thatsache des Gottesbewußtseyns und der Schöpfung überhaupt.

Fassen wir diese organische Methode noch genauer ins Auge, dann zeigt sich, daß sie ihrer Natur nach sowohl constructiv, positiv, als auch kritisch, negativ verfahre, in analoger Weise wie der Naturorganismus sich gestaltet. Das organische Wachsthum besteht darin, daß das für die Erhaltung und Entwicklung der bestimmten Art von Organisation Passende aus der Natur aufgenommen, das Unpassende, Schädliche abgewehrt und ausgeschieden wird. Das ist constructive und kritische Thätigkeit zugleich. In analoger Weise wird die Vernunft (das philosophische Erkenntnißprincip), indem sie ein System metaphysischer Erkenntniß construirt, aus dem objectiven Erkenntnißstoff das ihrem Wesen, oder vielmehr das der Idee Gottes Gemäße annehmen, und als Wahrheit bewahren, das Nichtgemäße aber aus dem Organismus dieser Wissenschaft ausscheiden, oder von ihm abwehren. Möglich aber ist diese kritische Thätigkeit besonders dadurch, daß, wie früher erörtert wurde, das Princip als Kriterium dem Geiste ursprünglich immanent ist, als Gottesidee, die sich actuell als Gottesbewußtseyn gestaltet und bethätigt, und die nicht von Außen in den Menschen hineinkommt, und auch nicht durch geistige Thätigkeit errungen oder gemacht wird, sondern die im Erkenntnißproceß sich nur entwickelt aus der Potentialität und Unvollkommenheit zur Actualität und höheren Vollkommenheit. Eben deßwegen, weil die Philosophie Erkenntniß aus Ideen ist, diese aber dem Geiste ursprünglich der Potenz nach immanent seyn müssen, und nicht errungen oder gemacht werden können, durch Erfahrung und objective Forschung — ebendeßwegen sage ich, ist die Philosophie auch (erkenntnißtheoretisch betrachtet) die am meisten idealistische Wissenschaft

trotz der Nothwendigkeit des Erkenntnißobjectes, weil sie am meisten eine Explicatio impliciti ist, in weit höherer und anderer Weise, als dieß bei der Erkenntniß der Natur durch Kategorieen und gemachte Begriffe der Fall ist. In gewissem Sinne kann man daher auch Kants Wort, daß die Gegenstände im Erkennen sich nach uns richten müssen, nicht wir uns nach ihnen, in der Philosophie gelten lassen, da wir sie im philosophischen Erkennen nicht so wie sie sind, nicht als wirkliche, empirische Dinge nehmen und gelten lassen, sondern sie prüfen am Maßstab der Ideen, oder am Maßstab der Vollkommenheit, der uns in der Gottesidee immanent ist, und der daher in der Metaphysik seine Ausbildung findet, dadurch zur Prüfung alles Daseyenden geeignet wird und Anwendung finden kann in den peripherischen, philosophischen Disciplinen. Für die empirischen Wissenschaften aber, für die Erkenntniß der Thatsächlichkeit oder Wirklichkeit ist Kant's Ansicht durchaus unrichtig, da es hier vor allem auf Erfahrung und Beobachtung ankommt, wenn man die Dinge erkennen will wie sie sind, nicht wie wir sie uns einbilden, und wenn man erkennen und erfahren will, was ist — da man dieß nicht a priori, abgesehen von der Erfahrung, durch eigene Kraft des Geistes wissen oder erfahren kann.

Auch als speculativ können wir diese Methode bezeichnen, wenn auch in anderem Sinne als sonst dieses unbestimmte, vieldeutige Wort genommen zu werden pflegt. Wir bezeichnen diese philosophische Methode als speculativ nicht darum, weil die philosophische Erkenntniß aus dem menschlichen Geiste oder Ich in dialektischer Begriffsoperation gewonnen werden, auch nicht deßhalb, weil alles Daseyende im Lichte oder Spiegel des eigenen Ich betrachtet werden soll; sondern als speculativ können wir sie bezeichnen, weil zuerst die objective Thatsache im Lichte der dem Geiste immanenten Gottesidee betrachtet und geprüft wird, um eine Erkenntniß Gottes zu gewinnen, und dann im Lichte oder wenn man

will — Spiegel dieser Erkenntniß selbst wiederum alles Geschöpfliche zu betrachten und zu beurtheilen.

Als demonstrativ können wir unsere Philosophie und deren Methode gelten lassen, insoferne sie allenthalben auf Erklärung und Beweis ausgeht. Vor allem auf Erklärung der großen Thatsache des religiösen Glaubens, und auf Grundlage derselben auf den Beweis für das Daseyn Gottes geht sie aus — was, wie sich zeigen wird, eigentlich nur durch inductive Methode angestrebt werden kann, worauf dann in Folge eines bestimmten Resultates das deductive Verfahren eintritt; da man in der Induction, wie schon früher bemerkt, zu den Principien selber aufzusteigen sucht, in der Deduction aus diesen ableitet. Da aber die Philosophie nicht das Resultat, dem sie zustrebt schon im voraus feststellen kann, wie das in der positiven Theologie der Fall ist, sondern da sie die Wahrheit selbst sucht und nicht bloß Klarheit der schon festgehaltenen Wahrheit anstrebt, so ist die Philosophie auch als eine inquisitive Wissenschaft zu bezeichnen — um diesen Ausdruck zu gebrauchen, da man ihn in neuerer Zeit gewählt hat, um das Charakteristische der neueren und — wie man sagt, falschen oder unchristlichen Philosophie damit zu bezeichnen [1]. Es ist die Aufgabe der Philosophie die Wahrheit zu suchen, zu erforschen, nicht von vornherein ohne Prüfung etwas für Wahrheit annehmen, und sie nur klar machen, begründen zu wollen; denn sie soll ja erst entscheiden, ob das Angenommene und Geglaubte auch wirklich Wahrheit sey oder nicht — was freilich der positiven Theologie nicht zugemuthet werden kann, da sie vom Glauben an bestimmte, positive Wahrheiten ausgeht und diese nur auch dem Denken zugänglich oder klar zu machen sucht. Die Philosophie kann nicht bloß demonstrativ in diesem Sinne seyn, sondern inquisitiv in dem Sinne, daß sie die Wahrheit in ihrer Forschung erst sucht, nicht schon sie zu besitzen meint —

---

[1]) S. Civiltà Cattolica. 1853, I. „Di due filosofie.“

wobei freilich inquisitiv nicht im Sinn von skeptisch zu nehmen ist, da die Erforschung der Wahrheit keineswegs, wie schon früher bemerkt, vom Zweifel auszugehen hat. Uebrigens kann die Philosophie oder Metaphysik, die, wie die Aristotelische oder scholastische, darauf ausgeht rein durch natürliche Kräfte des Geistes z. B. das Daseyn Gottes zu beweisen nicht nur, sondern eigentlich zu entdecken und mit ihm zugleich die wichtigsten Fundamentalwahrheiten — diese Metaphysik, sage, kann am wenigsten sich als demonstrative bezeichnen, im Unterschied von der inquisitiven im oben angegebenen Sinne. Und jedenfalls wäre der Vorwurf der Unchristlichkeit gegen die letztere im Gegensatz zur ersteren durchaus unberechtigt, da auch jene die Wahrheit erst sucht, und dennoch nicht darum schon als unchristlich bezeichnet wird.

Wenn wir aber die richtige Methode der Philosophie als organische bezeichnen, so wollen wir damit nicht das philosophische Erkennen wie einen naturnothwendigen Vorgang betrachten, wie physikalische oder chemische Wirkungen oder wie das Wachsen der Naturorganismen. Das noch ausdrücklich zu bemerken, kann überflüssig erscheinen, da wir ja stets den Naturorganismus in seinem Princip und seiner Entwicklung nur als Analogie und Gleichniß anführen, um uns das philosophische Erkennen in seinem Princip und seiner Methode zu verdeutlichen. Wir wollen diese ausdrückliche Verwahrung aber doch nicht unterlassen, um vielleicht doch der Consequenzmacherei das Geschäft zu ersparen, sich in eitlen Declamationen zu ergehen. Wir kennen keine Methode, nach welcher sich das Erkennen der Wahrheit mit naturnothwendiger Consequenz oder Dialektik selbst durchsetzte oder vollzöge. Es gibt keine absolute Methode, durch welche das Geschäft des Philosophirens mechanisirt und als Handwerk betrieben werden könnte — auch ohne viel Kraft und Anstrengung des Denkens, indem man etwa nur das Rad dieser Methode in Bewegung zu setzen brauchte, um sofort absolut-philosophisch zu erkennen. Es will also durch die organische Methode weder die Freiheit, die auch im Denken

und Erkennen des Menschen als Factor mitzuwirken hat, in Abrede gestellt, noch soll durch dieselbe das philosophische Talent oder Genie überflüssig gemacht oder ersetzt werden. Die Freiheit im Erkennen kann nicht beeinträchtigt werden durch diese Methode, denn der Beginn und die Fortsetzung der Wechselwirkung zwischen dem subjectiven Erkenntnißprincip und dem objectiven Erkenntnißgegenstand ist selbst bedingt durch freien Entschluß und freie Anstrengung des Geistes, und zudem wird, wie schon früher bemerkt wurde, der Erfolg der Forschung und die Art des Resultates vielfach bedingt durch die ethische Beschaffenheit und Richtung des forschenden Geistes. Ebensowenig ist geistige Begabung bei dieser Methode überflüssig oder in ihrer Bedeutung beeinträchtigt. Das Genie wird aus der inneren Tiefe Erkenntnisse schöpfen, die Andern unzugänglich geblieben, wird geistig schauen, was Andern unsichtbar ist, wird am Erkenntnißgegenstande Eigenschaften, Beziehungen, Eigenthümliches und Allgemeines entdecken, was Andern verborgen war — und wird dadurch den Fortschritt dieser Wissenschaft fördern oder neue Epochen derselben begründen.

Indem wir endlich die Methode der Philosophie überhaupt, und der Metaphysik insbesondere als organische betrachten, als Selbstentwicklung der Vernunft, die als Erkenntnißprincip in Wechselwirkung mit dem homogenen Erkenntnißgegenstand tritt, wird es uns auch erklärbar, daß das Erkenntnißprincip selbst, obwohl es Quelle und Norm des Erkennens ist, zugleich auch als Problem betrachtet, und durch seine eigene Thätigkeit seine Lösung finden, d. h. zur Selbsterkenntniß und Selbstvervollkommnung kommen kann. Bei jeder organischen Entwicklung wird ja ein Problem gelöst; nämlich die ursprüngliche immanente Kraft, der Gehalt, die Form und Art, die zuerst in sich geschlossen war, manifestirt, offenbart sich durch Selbstbethätigung. Aehnliches ist auch bei der Vernunft-Erkenntniß der Fall. Die Vernunft, die Princip der Erkenntniß des objectiv gegebenen Erkenntnißstoffes ist, nährt und vervoll-

kommnet sich gerade durch diesen Stoff, der wiederum nur durch sie erkannt werden kann. Daher ist es kein Widerspruch, das zum Kriterium des geschichtlichen Gottesbewußtseyns oder der Religion mit ihrem Inhalte zu erheben, was selbst wiederum durch dieses geschichtliche Bewußtseyn geweckt, genährt, gebildet, vervollkommnet werden kann und soll. Auch kann der alte vulgäre und apriorische Rationalismus nicht dadurch sich decken und behaupten wollen, daß er etwa so räsonnirt: wenn durch die Vernunft der Inhalt der historischen Thatsache des Gottesbewußtseyns geprüft, und wenn erkannt werden soll, was davon wahr sey und was falsch, so müsse die Vernunft zuvor schon wissen, was wahr und was falsch sey in Bezug auf Gott, weil man sonst nicht darüber entscheiden könnte. Die erkennende und kritische Kraft der Vernunft erschließt sich gerade in Wechselwirkung mit dem Erkenntniß-Stoffe, und die Wahrheit braucht daher zuvor noch nicht erkannt zu seyn, um urtheilen zu können. Und um so besser und richtiger wird die Vernunft ihre Selbstkraft in selbstständigem Erkennen und Urtheilen bethätigen können, je vollkommener das objective, historische Gottesbewußtseyn selbst entwickelt ist, das auf sie einwirkt. Auf diese Weise also bricht die metaphysische Forschung nicht mit der Geschichte, und stellt sich nicht außer dieselbe, um rein rationell zu verfahren, sondern die Metaphysik muß so zu sagen organisch aus dem geschichtlichen Bewußtseyn mittelst der historisch gebildeten Vernunft, als dem Erkenntnißprincip, hervorwachsen und zum wissenschaftlichen Organismus sich gestalten. Sie wird daher in ihrer Vollkommenheit bedingt seyn, von der Vollkommenheit des historisch vorhandenen Gottesbewußtseyns, von dem Grade des religiösen und wissenschaftlichen Bildungszustandes einerseits, und von der Energie, dem Talente und insbesondere der historischen Bildung der Vernunft des Forschenden andererseits.

Damit sind wir nun in den Stand gesetzt, das Verhältniß der Philosophie zu den historischen Mächten, insbesondere das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum, zur christlichen Theo-

logie und Auctorität zu bestimmen, und zu entscheiden, in wiefern sie selbstständig, und in wiefern sie abhängig sey; wie sie jenen historischen Mächten Rechnung tragen könne und müsse, und welches ihre eigene Berechtigung sey. Der Untersuchung hierüber soll der nächste Abschnitt gewidmet seyn.

Vierter Abschnitt.

Christliche Philosophie. Philosophie und Theologie. Philosophie und Auctorität.

I.

Christliche Philosophie.

Keine Forderung wird in neuerer Zeit wohl dringender und allgemeiner an die Philosophie gestellt als die, daß sie christlich seyn, sich zu einer christlichen Philosophie gestalten solle. So bestimmt diese Forderung aber auch zu seyn scheint, so zeigt sich doch alsbald ihre Unbestimmtheit, wenn man sie genauer in's Auge faßt und wissen will, worin das Christliche der Philosophie eigentlich bestehen solle. Die Ansichten hierüber sind sehr verschieden; es ist auch nicht ohne Schwierigkeit, die richtige Bestimmung hierüber zu geben, und unseres Erachtens ist auch bis jetzt keine eigentlich haltbare Bestimmung gegeben worden. Denn entweder hat man die Christlichkeit der Philosophie in die bloße Unterwerfung derselben unter die christlichen Glaubenssätze und unter die christliche Auctorität gesetzt, wodurch die Wissenschaftlichkeit und Selbstständigkeit, und damit also die Philosophie selbst zu Grunde ging, oder gar nicht aufkommen konnte; oder man stellte die Philosophie der Auctorität als unbedingt- und allein-geltend

entgegen, und deutete die christlichen Glaubenssätze in philosophische Formeln um, wodurch der Charakter der Christlichkeit sich verlor.

Indem wir die Metaphysik organisch aus der historischen Entwicklung des Gottesbewußtseyns mittelst der Vernunft als Erkenntnißprincip gleichsam hervorwachsen lassen, glauben wir auch dieser Forderung in der Weise Rechnung tragen zu können, daß die Wissenschaftlichkeit und Selbstständigkeit, also der philosophische Charakter neben dem christlichen gewahrt bleibt. Der christliche Charakter der Philosophie, glauben wir, ist bedingt durch das Erkenntnißprincip und den Erkenntnißgegenstand. Erkenntnißprincip aber ist die Vernunft für die Metaphysik; es wird also, wenn je irgendwie, durch die christlich gebildete und vervollkommnete Vernunft eine christliche Philosophie entstehen. Um so mehr wird dieß der Fall seyn können, wenn zugleich das Christenthum als Thatsache und mit seinem Inhalt in den Umkreis des Erkenntnißgegenstandes der Philosophie aufgenommen worden, wie es nach unserer Auffassung der Metaphysik der Fall ist.

Da wir also nicht durch eine sogenannte reine oder natürliche Vernunft die Philosophie entstehen lassen, sondern durch die historisch gebildete, so vermögen wir schon im Princip das christliche Moment zur Geltung zu bringen, ohne deßhalb den Glauben oder die Glaubenssätze selbst als Principien gelten zu lassen, wodurch der philosophische Charakter zu Grunde ginge. Die Vollkommenheit der Philosophie wird vor allem bedingt seyn durch die Vollkommenheit der Vernunft als Erkenntnißprincip. Nun ist zwar die Vollkommenheit der Vernunft selbst zum Theil eine natürliche, durch Begabung, Talent unmittelbar gegeben, dennoch aber ist sie hauptsächlich bedingt durch die Erziehung, durch die historische Bildung, die ihr zu Theil geworden ist. Alle natürliche Begabung bleibt verwahrlost und verkümmert ohne dieselbe je besser dagegen diese ist, um so vollkommener wird die Vernunft selbst seyn und wirken können. Wie der Same um so besser und

vollkommener sich zur Pflanze ausgestaltet durch seine immanente Kraft, je besser der Grund und Boden ist, in den er gelegt wird, und je günstiger alle übrigen Naturbedingungen seines Wachsthums zusammenwirken, ebenso entwickelt sich auch der menschliche Geist mit seiner immanenten Potenz des Gottesbewußtseyns oder der Vernunft um so vollkommener, je besser der historische, geistige Grund und Boden ist, in den er versetzt ist, und der auf ihn wirkt, seine Entwicklung veranlaßt, ihm Anregung und so zu sagen Nahrung gewährend. Ist also das Christenthum die vollkommenste Religion, die vollkommenste Form des Gottesbewußtseyns mit allem, was damit in Verbindung steht, so wird der menschliche Geist durch dasselbe auch die vollkommenste Entwicklung und Bildung erlangen, und daher auch am meisten in den Stand gesetzt werden, eine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes anzustreben, eine Metaphysik zu begründen; vorausgesetzt, daß die übrigen Bedingungen wissenschaftlicher Thätigkeit erfüllt, die übrigen Wissenschaften einen höheren Grad der Ausbildung und Vollkommenheit schon erreicht haben.

In ähnlicher Weise steht die Vollkommenheit des Erkenntniß-Gegenstandes mit der Vollkommenheit der entsprechenden Wissenschaft im Verhältniß. Je vollkommener der Erkenntnißgegenstand sich gestaltet hat oder sich manifestirt, desto vollkommener wird auch die Wissenschaft davon seyn oder werden können. Ist also das Christenthum die vollkommenste Gestaltung des Gottesbewußtseyns und der Religion überhaupt, so wird es auch die vollkommenste Erkenntniß Gottes ermöglichen, wenn es selbst auch sammt dem ganzen übrigen Entwicklungsproceß des Gottesbewußtseyns in der Menschheit Gegenstand wissenschaftlicher Forschung wird; wenn es selbst auch als practische Lösung der Aufgabe, welche die Metaphysik theoretisch lösen will, betrachtet, und insofern auch als Hauptstützpunkt, Erkenntnißobject und Problem der metaphysischen Forschung erscheint.

Auf diese Weise also wird, wie die Geschichte überhaupt mit

ihrem geistigen Gehalt und Fortschritt, so auch das Christenthum mit seinem Inhalt auf die Gründung der Metaphysik einen großen, durchgreifenden Einfluß üben in der doppelten Weise, die oben in Kürze angegeben wurde. Die Vollkommenheit der Metaphysik wird, weil sie organisch aus der geschichtlichen Entwicklung und dem geschichtlichen Bewußtseyn sich hervorbilden soll, jeweilig bedingt seyn durch die Vollkommenheit dieses geschichtlichen, religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseyns; hinwiederum aber wird sie auch auf die Vervollkommnung desselben zurückwirken. Dadurch ist auch ein beständiger Fortschritt der Metaphysik in Bezug auf Princip und Methode, in Bezug auf Inhalt und Resultat ermöglicht, in dem Maße, als Religion und Wissenschaft überhaupt eine weltgeschichtliche Entwicklung nehmen, und also auch einen weltgeschichtlichen Fortschritt haben. Da aber wird kein Fortschritt möglich seyn, wo man die Metaphysik so zu construiren sucht, daß man mit allem geschichtlichen Bewußtseyn bricht, sich aus dem Strom desselben zu isoliren strebt, und nun mit der gleichsam zur tabula rasa gemachten Vernunft die metaphysische Erkenntniß ganz von neuem gewinnen, erfinden will; indem man ihr höchstens die Natur mit ihrem immerwährenden, sich gleich bleibenden, ungeschichtlichen Kreislauf als Erkenntnißobject anweist, wie das die gewöhnliche scholastische Metaphysik zu thun pflegt.

Bei allem Einfluß aber, den wir dem Christenthum auf die historisch-rationelle, auf die Geschichte mit ihrem Inhalt gegründete Metaphysik gestatten, ist er doch keineswegs der Art, daß dadurch das rationelle Erkennen und die selbstständige Forschung aufgehoben, und etwa dem bloßen Traditionalismus damit gehuldigt wäre; denn wir nehmen den Inhalt der Geschichte, also auch den Inhalt und die Thatsache des Christenthums, nur als Erkenntnißobject, als Problem für die wissenschaftliche Forschung, nicht als Erkenntnißprincip oder gar nur als todtes Gut, das nur passiv aufgenommen und von Hand zu Hand überliefert werden sollte. Das credo ut intelligam, wenn man es hierbei an-

wenden wollte, hat für die Philosophie einen andern Sinn als für die Theologie. Für die Theologie nämlich gilt das credo als Erkenntnißgrund, als Erkenntnißprincip, für die Philosophie kann das nicht seyn, sondern da gibt das credo nur den Erkenntnißstoff, ist nur in historischer Bedeutung zu nehmen, und wirkt nur mittelbar, nicht unmittelbar auf die Erkenntniß; es ist auch nicht unumgänglich nothwendig, denn es ist möglich, daß Jemand auch aus dem Zustand des Unglaubens oder Zweifels zur Erkenntniß der Wahrheit, und theilweise auch zum Glauben komme. Die oft beliebte Art zu beweisen, daß alles Wissen auf dem Glauben beruhe, will, nebenbei bemerkt, nicht viel sagen. Wenn man nämlich behauptet, alles Wissen beruhe auf dem Glauben, weil all unsere Sinneswahrnehmung und all unser Denken auf dem Vertrauen oder, wenn man will, Glauben an die Wahrhaftigkeit unserer Natur beruht, so ist dabei zu bemerken, daß dieses Glauben ganz anderer Art ist, als der historisch-religiöse Glaube, durch welchen man auf die Auctorität eines göttlich Erleuchteten oder Offenbarenden hin bestimmte Aufschlüsse über Gott und das Reich des Unsichtbaren annimmt. Dieses Glauben an die Wahrhaftigkeit unserer Natur ist weit mehr dem verwandt, was wir Wissen nennen, ist unmittelbare Gewißheit in Sinneswahrnehmung, in Empfindung und Gefühl, oder in Verstandesevidenz und unmittelbarem Bewußtseyn, und ist damit die Grundlage alles Wissens wie auch des Glaubens im eigentlichen Sinn. Es ist unmittelbares Wissen, und dadurch Grundlage des vermittelten Wissens, daher nicht eigentlich Glaube zu nennen, wenn man nicht den Unterschied von unmittelbarem Wissen, vermitteltem Wissen und Glauben vermischen, dadurch endlose Verwirrung herbeiführen, und zuletzt bestimmtes Urtheilen und Wissen geradezu unmöglich machen will.

Dadurch also, daß das Christenthum als Erkenntniß-Object der Metaphysik bezeichnet und genommen wird, ist wahre wissenschaftliche Forschung und Selbstständigkeit derselben nicht auf-

gehoben oder ausgeschlossen. Ebensowenig aber ist dieß der Fall dadurch, daß wir als Erkenntnißprincip die historisch, also auch christlich gebildete, vom Christenthum genährte, von demselben durchdrungene und großgezogene Vernunft bezeichnen und geltend machen. Die christlich gebildete Vernunft ist darum, weil sie christlich gebildet ist, nicht unselbstständig und unmündig; wie denn überhaupt Bildung und Erziehung nicht auf Unmündigkeit und Unselbstständigkeit abzielen, sondern vielmehr auf Mündigkeit und Selbstständigkeit. Je besser die Erziehung ist, desto besser wird dieses Ziel erreicht werden können; also von der christlichen Erziehung und Bildung, wofern sie die beste ist, wird es am besten erreicht, und also die christlich gebildete Vernunft auch die für selbstständige Forschung und Erkenntniß fähigste werden. Ueberhaupt wird ja bei jeder für eine bestimmte, eigenthümliche, selbstständige Bethätigung und Leistung angelegten Kraft oder Potenz die Erfüllung der ihrer Entwicklung gestellten Bedingungen die Selbstständigkeit der Entwicklung und Thätigkeit nicht hemmen, sondern vielmehr fördern. So wird schon der Same mit seiner immanenten Potenz zur Hervorbringung eines bestimmten Organismus um so kräftiger und vollkommener sich bethätigen und ausgestalten, je besser die Bedingungen seines Keimens und Wachsens erfüllt werden. Je besser also z. B. bei der Pflanze der Boden, und Licht, Luft, Feuchtigkeit und Wärme zusammen wirken, desto mehr wird sich auch die Potenz der eigenthümlichen Artung und Ausgestaltung bethätigen. Das ist auch bei der geistigen Entwicklung der Fall. Der Geist des Menschen, und insbesondere die Potenz desselben, die wir als Vernunft bezeichnen, wird nicht um so schwächer und unselbstständiger, je besser auf ihn eingewirkt wird zum Behufe seiner Bildung und Thätigkeit, sondern im Gegentheil, je günstiger die historische Einwirkung, Erziehung und Bildung seyn wird, zu um so größerer Kraft und Selbstständigkeit in seiner eigenen Thätigkeit wird er gelangen. Indem wir also die Metaphysik durch die historisch gebildete, — nicht durch sogenannte

rein natürliche — Vernunft construiren und begründen wollen, und insbesondere durch christlich gebildete Vernunft, brauchen wir keineswegs auf Selbstständigkeit und Vorurtheilslosigkeit der Forschung und metaphysischen Erkenntniß zu verzichten, sondern im Gegentheil, die christlich gebildete Vernunft muß ebenso der Natur der Sache, wie christlichen Grundsätzen gemäß am meisten Befähigung und Recht zu freier, selbstständiger Erforschung der höheren, idealen Wahrheit, also zu philosophischer Erkenntniß haben.

Dieser, ich möchte sagen, organische — nicht mechanische — Einfluß des Christenthums auf die Philosophie, der ihren Charakter nicht zerstört, vielmehr ihn erhöht, ist aber nur möglich dadurch, daß man die Metaphysik auf das geschichtliche Bewußtseyn, auf den Inhalt der Geschichte, nicht auf die sinnliche Natur gründet, und durch geschichtlich gebildete, nicht durch bloß natürliche Vernunft construiren will. Daraus erhellt auch, daß man, um eine christliche Philosophie zu gewinnen, die Vernunft selbst mit ihrer immanenten und historisch entwickelten Potenz und Kraft als philosophisches Princip zur Geltung bringen muß, weil dadurch allein die Wurzel, aus der das metaphysische System hervorwachsen soll, vom christlichen Geiste durchdrungen und veredelt werden kann, ohne daß deßwegen der Glaube Princip zu werden brauchte, wie es in der Theologie der Fall ist. Wo man aber sogenannte natürliche Wahrheiten und Axiome als höchste und einzig entscheidende Principien der philosophischen Erkenntniß gelten läßt, da ist eine Verchristlichung nur äußerlich und nur mechanisch möglich, durch bloße Unterwerfung unter die christliche Auctorität und Theologie, und durch mechanisches Hinzufügen der christlichen Wahrheiten zu den sogenannten natürlichen oder philosophischen — wie wir gleich näher erörtern werden. Wir können insofern sagen, daß gerade Cartesius dadurch, daß er die Philosophie auf das Subject und seine unmittelbare Thätigkeit stellte, die Möglichkeit einer wirklich christlichen Philosophie anbahnte, einer Philosophie nämlich, die durch die christlich gebildete Vernunft organisch nach

den Gesetzen des Denkens und Erkennens aus der Geschichte, und insbesondere aus dem Christenthum hervorwächst, in ähnlicher Weise wie die griechische Philosophie aus dem griechischen Geist und Leben als homogenes Gebilde desselben hervorgewachsen ist, d. h. durch die selbstständige Kraft und Thätigkeit genialer Geister hervorgebracht wurde.

Diese Auffassung der Philosophie als christlicher mag allerdings Widerspruch finden von Seite derer, die nun einmal die Christlichkeit der Philosophie dadurch erzielen wollen, daß sie sich der Theologie und Auctorität unbedingt am Anfang und am Ende unterwirft, als ancilla ihr dient und ihre Resultate durch den Glauben sich ergänzen läßt; die also, wie schon oben bemerkt wurde, auf mechanische Weise diese Christlichkeit herstellen wollen, und nicht anstehen, jeden Versuch, auf andere Weise dieß zu bewerkstelligen, als unrichtig oder geradezu als unchristlich zu bezeichnen. Man beruft sich dabei vorzüglich darauf, daß man in der christlichen Kirche der Vorzeit stets die Philosophie auf diese mechanische Weise der Unterwerfung christianisirt habe, und daß so auch allein der Zweck erreicht und Harmonie zwischen Philosophie und Theologie hergestellt werde, und das Christenthum zur rechten Geltung komme.

Daß man auf diese Weise stets in der christlichen Kirche die Philosophie christlich zu machen suchte, kann nicht als historisch richtig zugegeben werden. In den früheren Jahrhunderten des Christenthums ward überhaupt zwischen christlicher Theologie und christlicher Philosophie kein eigentlicher Unterschied festgestellt, sondern es gab nur die Eine christliche Wissenschaft, die zugleich als die wahre Philosophie galt. Was die griechisch-römische (heidnische) Philosophie betrifft, so wurde sie nicht durch einfache und mechanische Unterwerfung im Großen und Ganzen christlich gemacht, sondern sie wurde theils nach ihrer historischen Bedeutung als Vorbereitung auf das Christenthum gewürdigt und anerkannt, theils auch fragmentarisch in die christliche Wissenschaft verarbeitet, also

in den Organismus der aus christlichem Geist hervorgehenden Wissenschaft aufgenommen, und so gleichsam zur Christlichkeit wiedergeboren. Eine äußerliche, mechanische Unterwerfung ist dieß nicht, sondern eine wirkliche Umgestaltung. So blieb es eigentlich auch noch in den ersten Zeiten des Mittelalters. Anselm von Canterbury kennt keine Philosophie — im Sinne von Metaphysik oder natürlicher Theologie — als Werk der rein natürlichen, nicht christlichen Vernunft, obwohl es ihm mit wissenschaftlicher Erkenntniß des Daseyns und Wesens Gottes voller Ernst war, und die Glaubenssätze ihm noch nicht als eigentliche, wissenschaftliche Principien galten, wie der späteren positiven Theologie. Er wollte wissenschaftlich forschen und erkennen durch die vom christlichen Glauben und Leben gebildete, erstarkte Vernunft, wollte also durch christliche Vernunft eine christliche Wissenschaft gewinnen.

Als aber im Laufe des zwölften Jahrhunderts Aristoteles mehr und mehr bekannt wurde, insbesondere seine Metaphysik zur Kenntniß der Scholastiker kam, da begann man eine doppelte Wissenschaft von Gott zu unterscheiden, eine durch die bloß natürlichen Kräfte der Vernunft (lumen naturalis rationis) errungene, und eine durch positive göttliche Offenbarung gegebene. Jene ward als natürliche Theologie bezeichnet, als deren bester Ausdruck die Metaphysik des Aristoteles galt, diese ward als positive Theologie zur Geltung und Herrschaft gebracht. Jene ward auch geradezu als Philosophie — wenigstens als Hauptdisciplin der Philosophie bezeichnet, diese als Theologie; eine Unterscheidung, die sich schon sehr bestimmt bei Hugo von St. Victor findet. Sollte also doch noch philosophirt werden, so mußte man sich hienach mit seiner Vernunft aus dem Christenthum und der geschichtlichen Bildung herausstellen, um mit rein natürlichen Kräften die Metaphysik, d. h. die natürliche Erkenntniß Gottes zu schaffen. In der That verfuhr man freilich nicht so original, sondern hielt sich an Aristoteles, dessen Metaphysik, wie bemerkt, als der eigentliche Ausdruck dessen galt, was die natürliche vor- oder unchristliche (christenthum-

lose) Vernunft vermöge — mit Verkennung aller historischen Bedingungen und Verhältnisse, unter denen Aristoteles selbst sein Werk geschaffen. Und wie den früheren, namentlich den Alexandrinischen Kirchenlehrern, die griechische Philosophie als historische Thatsache, als Vorbereitung galt für das Christenthum, so sollte jetzt die Metaphysik als natürliche Vorbereitung gelten für den christlichen Glauben und christliche Wissenschaft, daher auch ihre Resultate als sogenannte praeambula fidei galten.

Diese nicht von der christlichen, sondern von der sogenannten natürlichen Vernunft geschaffene Philosophie, und insbesondere die Metaphysik sollte nun aber doch christlich gemacht, oder mit dem Christenthum in vollkommene Harmonie gebracht werden, und das geschah durch Unterwerfung unter die christliche Theologie und Auctorität, geschah dadurch, daß sie als ancilla betrachtet und behandelt ward. Dieser Art der Verchristlichung steht unsere Auffassung der christlichen Philosophie ebenso entgegen, wie unsere Gründung auf historische Grundlage der Gründung derselben auf bloß natürliche Grundlage. Durch bloßen Dienst, bloße Unterwerfung wird die Philosophie weder christlich, noch bleibt sie wahrhaft Philosophie und Wissenschaft. Unterworfen ist noch nicht so viel als bekehrt, und durch bloße Dienstbarkeit wird die Philosophie nicht von christlichem Geist und Leben durchdrungen; bloße Dienstbarkeit ist überhaupt kein eigentlich christliches, sondern ein bloß legales Verhältniß. In der That zeigte sich auch bald, daß die Aristotelische Philosophie, so weit sie als sogenannte natürliche Theologie galt, nur unterworfen und dienstbar gemacht, aber nicht bekehrt ward in der Blüthezeit der Scholastik. Denn mit sinkendem Mittelalter riß sie sich allmählich los von der Theologie, befreite sich von der Dienstbarkeit unter derselben, und trat endlich als rationale Theologie, als Rationalismus, der positiven Theologie und dem Christenthum überhaupt entgegen. Ein Gegensatz, der größtentheils noch fortdauert. Und wenn man den Gründen nachforscht, warum die Scholastik sich nur eine Zeitlang

hielt, und alsbald in tiefen Verfall gerieth und in Verachtung, so dürfte der Hauptgrund hievon in diesem rein äußerlichen, mechanischen Verhältniß zu finden seyn, in das man Philosophie und Theologie zu einander stellte. Dieses Verhältniß abermals in der alten Weise herstellen wollen, heißt daher nichts anders als den Grund des Verfalls von Philosophie und Theologie von neuem setzen. Das aber sollen wir wenigstens aus geschichtlicher Betrachtung lernen, daß wir frühere Fehler und Mißverhältnisse vermeiden, um einen Verfall, der einmal eingetreten, nicht zum zweitenmale zu veranlassen.

Gewiß wird der Philosoph sich zum Glauben und zur Glaubens-Auctorität in ein bestimmtes, auch äußeres Verhältniß zu setzen haben; und nach unserer Auffassung der Philosophie schon deßwegen, weil sie historische Mächte sind, durch deren Wirksamkeit er selbst hindurchgegangen und gebildet worden. Die Philosophie selber kann aber die bloße Unterwerfung und Dienstbarkeit unter Glauben und Auctorität nicht christlich machen, denn die wissenschaftliche Thätigkeit besteht nicht in der Unterwerfung, und die wissenschaftliche Consequenz nicht in der Dienstbarkeit. Unterwerfung ist weder ein logischer Grund noch eine logische Consequenz, und wo an die Stelle von beiden Unterwerfung tritt in dem wissenschaftlichen Zusammenhange, da muß Corruption in der wissenschaftlichen Thätigkeit eintreten. Und zudem — soll denn die christliche Offenbarung nicht selbst auch Gegenstand wissenschaftlicher Prüfung, und zwar unbefangener wissenschaftlicher Prüfung werden? Soll diese wissenschaftliche Prüfung selbst auch wiederum dadurch christlich werden, daß sie sich gleich unbedingt der erst zu prüfenden Offenbarung und Auctorität unterwirft? Jedenfalls hier müßte die Unterwerfung oder Anerkennung erst aus der wissenschaftlichen Prüfung selbst hervorgehen, wenn diese nicht bloß ein eitles, bedeutungsloses Spiel seyn soll. Wo man den Grundsatz festhält, daß Vernunft und Offenbarung sich nicht widersprechen können, weil beide von demselben göttlichen Urheber

kommen, da ist angenommen, daß die Christlichkeit durch die Natur der Vernunft und ihre Thätigkeit der Philosophie zu Theil werden könne und müsse, nicht durch Herrschaft von der einen Seite und Unterwerfung von der andern. Es wird da das Verhältniß ein gegenseitiges seyn, die Vernunft wird die wahre Offenbarung suchen und erkennen müssen, und die wahre Offenbarung der Vernunft entgegen kommen und sie in ihrer Kraft und Einsicht stärken und erhöhen können.

Man möchte vielleicht versucht werden, die Verchristlichung der Philosophie durch Unterwerfung dadurch zu begründen, daß man behauptet, ohne christliches Princip, das der Glaube sey und die Glaubensunterwerfung, sey die Vernunft nicht christlich, und demnach auch die Philosophie, die sie schaffe, nicht christlich ohne dieselbe; so daß es zum Charakter der Christlichkeit gehöre, unterworfen zu seyn. Bei diesem Räsonnement wäre nur übersehen, daß ein Unterschied ist zwischen Glauben und Glaubensleben des Christen, und dem Wissen und Erkennen desselben, das nur in seinen eigenen Gesetzen und Formen sich zu bewegen hat. Es wäre unbeachtet der Unterschied zwischen dem ethischen Handeln des Philosophen, durch das er auch allenfalls über sein Erkennen, sein Wissen, seine Ueberzeugung verfügen, sich mit derselben vielleicht einer äußern Auctorität unterwerfen kann, und (zwischen) seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, dem Schaffen seines Wissens und Erkennens. Dieß Letztere kann und darf nie durch Unterwerfung und auch nicht durch Glauben bestimmt werden, denn so weit wäre es nichtig, unwissenschaftlich, also gar nicht das, wofür es gelten sollte. Solche Unterwerfung ist in der Wissenschaft, wie schon früher bemerkt wurde, dann erst zulässig, wenn die Auctorität, der geglaubt wird oder werden soll, selbst schon wissenschaftlich geprüft und als erprobtes Glied in das Erkenntnißsystem aufgenommen ist.

Die Unterwerfung im Glauben als solche ist übrigens nicht das wesentlich Christliche, sie ist nur das Mittel um den Zweck

zu erreichen, nicht der Zweck selber; was christlich macht, ist die christliche Wahrheit, die allerdings zunächst durch den Glauben angeeignet werden muß. Würde aber die Glaubensunterwerfung als solche schon christlich machen, so genügte äußere Anerkennung schon, und es würde der Inhalt des Christenthums, die Wahrheit selbst ganz gleichgültig werden; und vielleicht wäre es dann sogar schon genug, die Wahrheit, daß zweimal zwei vier sey, aus Gehorsam und in Glaubensunterwerfung angenommen zu haben, um für christlich zu gelten. In der That sind die nicht gar zu weit von dieser Annahme entfernt, die behaupten, die sogenannten natürlichen Wahrheiten würden christlich dadurch, daß die Philosophie sich unterwerfe, als ancilla diene. Da wäre denn auch ein christliches, und wohl auch ein katholisches und protestantisches Einmaleins keine Unmöglichkeit mehr!

Man hat der Philosophie die Aufgabe vindicirt, und thut es noch, zum Christenthum hinzuführen, den christlichen Glauben vorzubereiten durch die Wahrheiten, welche die sogenannte natürliche Vernunft für sich allein finden könne; also durch die Erkenntniß der sogenannten praeambula fidei und wohl auch durch Prüfung der Glaubensmotive (motiva credibilitatis). Allein eine solche Vorbereitung war wohl am Ort in der vorchristlichen Zeit, und mag es seyn bei Völkern, die vom Christenthum noch gar nichts wissen, oder wenigstens den christlichen Glauben noch nicht angenommen haben; für uns aber, die wir mitten im Christenthum stehen, und von Jugend an im christlichen Glauben gebildet werden, ist eine solche Vorbereitung eigentlich doch überflüssig. Man muß der Philosophie bei uns entweder eine andere Aufgabe stellen, oder sie als überflüssig nur mehr historisch betrachten und gelten lassen. Die Aufgabe der Philosophie im Christenthum selbst kann nur darin bestehen, dasselbe als Factum, Lehre, Anstalt und historische Macht zu verstehen, und dadurch die Philosophie selbst, über ihre frühere Stufe hinauszuführen, zu vervollkommnen; denn ein wun-

derliches Unternehmen wäre es, immer wieder sich vor das Christenthum mit der reinen Vernunft zurückzuversetzen, um zu philosophiren, um die sogenannten natürlichen Wahrheiten zu finden und dadurch dem Glauben und der Glaubenswissenschaft zu dienen. Gerade den specifisch christlichen Wahrheiten wäre ja damit doch nichts gedient, denn gerade die kann ja der Voraussetzung gemäß die natürliche Vernunft durch Philosophie nicht erkennen; die andern aber, die sie zu erkennen vermag, sind allgemeinere Wahrheiten, die auch dem Judenthum, dem Muhamedanismus, dem Rationalismus eigenthümlich sind, so daß eigentlich für das Christenthum speciell doch nicht viel damit geleistet wäre! Praktisch ist es ohnehin nicht richtig, daß die von den Scholastikern bezeichneten, von dem bloßen Vernunft-Licht zu erkennenden Wahrheiten, wie das Daseyn Gottes, Gottes Einheit und Einzigkeit, Unsterblichkeit der Seele und Aehnliches, nothwendig dem christlichen Glauben bei dem Menschen vorausgehen, also wirkliche praeambula fidei seyn müssen. Es ist keineswegs naturnothwendiger Gang im religiösen Glauben und Erkennen, daß man zuvor an Gott glauben müsse, um an eine göttliche Offenbarung, und insbesondere an Christus glauben zu können; vielmehr kann es sehr wohl geschehen, und ist vielleicht schon viele hundert Male geschehen, daß Jemand gerade durch göttliche Offenbarung, dadurch, daß er in Christus und seiner Lehre göttliche Offenbarung fand, zum Glauben an Gott, an Unsterblichkeit der Seele u. s. w. gekommen ist, so daß der christliche Glaube das Mittel war, zu den sogenannten natürlichen Wahrheiten zu kommen. Widrigenfalls wäre es ja gar nicht möglich, daß ein Ungläubiger unmittelbar ein Christ würde, er müßte zuvor ein Jude oder Muhamedaner oder Rationalist werden, um von da aus erst zum specifisch christlichen Glauben kommen zu können. Und in dieser Beziehung könnte man dann gerade so gut sagen, das Christenthum diene der Philosophie, weil sie zu den natürlichen Wahrheiten in Bezug auf Gott und Jenseits führe, wie man behauptet, die Philosophie sey Dienerin des Glaubens

und der christlichen Theologie, weil sie durch ihre natürlichen Erkenntnisse dazu vorbereite oder hinführe.

Soll vollends die Philosophie nicht bloß die sogenannten natürlichen Wahrheiten der Theologie finden und darstellen, sondern stellt man ihr, wie es wohl nicht anders seyn kann, auch die Aufgabe, die Glaubwürdigkeit einer als göttlich verkündigten Offenbarung, also insbesondere des Christenthums zu prüfen, dann wird man mit der üblichen Auffassung der Philosophie, als einem Product der sogenannten reinen natürlichen Vernunft, noch weniger einverstanden seyn können. Jedenfalls muß dabei das Christenthum (mit den Thaten und Lehren Christi) selbst ins Auge gefaßt und geprüft werden, wie sich von selbst versteht; es wird also dabei selbst Erkenntnißobject und Problem der Philosophie seyn müssen. Ist nun wirklich das Christenthum göttliche Offenbarung, sein Inhalt göttliche Wahrheit, dann wird es gar nicht anders seyn können, als daß die Vernunft, indem sie dasselbe erforscht, von ihm eine bildende und erhöhende Gegenwirkung empfängt, sich in ihren immanenten Kräften aufschließt, stärkt und erweitert, und so im Prüfen selbst unbewußt über den Grad natürlicher Kraft hinaufgehoben wird; so daß schließlich die Erkenntniß zu Stande kommt, nicht bloß durch das lumen naturalis rationis, sondern durch eine christlich belehrte und gebildete Vernunft. Und das geschieht ganz naturgemäß, denn jede Kraft gewinnt, indem sie sich bethätigt, und am meisten, wenn sie sich unter den homogensten, unter den günstigsten Verhältnissen zu bethätigen hat. Dadurch allein ist ja die scheinbar so schwierige Einwendung gegen die Möglichkeit einer vernünftigen Prüfung des Christenthums zu beseitigen, deren schon früher gedacht wurde; die Einwendung, daß, wenn die Vernunft eine göttliche Offenbarung in Bezug auf Wahrheit oder Falschheit prüfen sollte, sie eigentlich das schon wissen müßte zuvor, was doch erst durch Offenbarung bekannt werden soll, die Wahrheit nämlich — weil sie sonst nicht entscheiden könnte, was wahr und was falsch sey, und wie über-

haupt eine Offenbarung beschaffen seyn müsse, um wahr zu seyn und wirklich als göttliche Offenbarung Anerkennung zu verdienen. Die Vernunft kann allerdings die Religion und Offenbarung prüfen, indem sie zugleich lernt, an Erkenntniß der Wahrheit zunimmt. Denn indem ihr die Wahrheit objectiv entgegentritt, erschließt sich subjectiv die Kraft der Erkenntniß der Wahrheit und bethätigt sich, positiv aufnehmend und negativ abwehrend, constructiv und kritisch; also im Erkennen des Objectiven wächst subjectiv zugleich die Vernunft an Kraft und Vollkommenheit. Eine Thätigkeit und Entwicklung, die wir als organische bezeichnet haben. Durch das Christenthum selbst also kann die Vernunft am meisten in den Stand gesetzt werden es selbst (dieses Christenthum) richtig zu prüfen und zu beurtheilen, wie ein Schüler durch einen guten Lehrer weit eher in den Stand gesetzt wird über ihn, den Lehrer selbst, ein richtiges Urtheil sich zu bilden, als durch einen schlechten Lehrer oder durch gar keinen.

Wenn also der Philosophie (auch) die Aufgabe gestellt wird, die Offenbarung zu prüfen und zum Glauben an dieselbe zu führen, so ist diese Aufgabe gar nicht zu lösen durch die bloß natürliche Kraft der Vernunft (wenn man auch eine solche wollte gelten lassen, oder sich sie fingirte ohne historische Bildung); denn indem sie sich dem Christenthum prüfend zuwendet, geräth sie unter den Einfluß desselben und hört auf eine bloß natürliche zu seyn. Eine von Anfang an unter christlichen Einfluß gestellte Vernunft aber kann ohnehin das dadurch Gelernte und zur Erkenntniß Gebrachte nicht von sich abthun oder vergessen, um durch bloß natürliche Kraft zu philosophiren, und die Wahrheiten, die sie schon erfahren hat und weiß, aufs neue zu entdecken. Noch weniger aber als des sachlichen Glaubens und Wissens kann sie sich bei Beginn des Philosophirens der gewonnenen formalen Bildung, Kraftübung und Erstarkung entäußern, um bloß durch die natürliche Kraft zu erkennen. Eben darum aber ist es, wie überflüssig, so auch unmöglich diese bloß natürliche Kraft, das natür-

liche Licht der Vernunft zu gebrauchen, um die Grundwahrheiten des religiösen Bewußtseyns als praeambula fidei zu finden.

Wir geben allerdings zu, daß es die Hauptaufgabe der Philosophie, insbesondere der Metaphysik sey, diese Grundwahrheiten des religiösen Bewußtseyns wissenschaftlich zu erkennen, wo möglich zu beweisen. Allein diese Grundwahrheiten sind nicht eigentlich praeambula fidei zu nennen, denn sie sind der Hauptinhalt des Glaubens selbst, auch des christlichen Glaubens, dessen praeambula sie auch deßwegen nicht schlechterdings genannt werden können, weil, wie bemerkt, durch den christlichen Glauben und mit ihm sie oft selbst erst errungen werden. So daß der Glaube also vielmehr zu ihnen führt, z. B. zur Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, statt umgekehrt sie zum christlichen Glauben; was freilich auch möglich ist. Indem nun aber die Philosophie die Aufgabe hat, diese Grundwahrheiten zu erkennen, wird es für die Vollkommenheit ihrer Lösung vorzüglich auf das rechte Erkenntniß-Princip und die richtige Methode ankommen; und darum wird die christlich gebildete Vernunft in Wechselwirkung mit dem Inhalt des Christenthums jedenfalls dieselbe besser zu lösen vermögen, als die nichtchristliche, sogenannte natürliche Vernunft in Wechselwirkung bloß mit der sinnlichen Natur dieß vermag. Und selbst als praeambula fidei, z. B. einem Ungläubigen gegenüber, wird die christlich gebildete und erleuchtete Vernunft sie besser zu erkennen, und ihrem Zwecke gemäß darzustellen vermögen, als die unvollkommen historisch gebildete, nicht christliche, die — wie man meint, natürliche Vernunft, es vermag. Der historisch-christlich gebildeten Vernunft erweitert sich daher auch das Gebiet erkennbarer Grund-Wahrheiten, und sie vermag auch deßwegen den Ungläubigen gegenüber mehr zu leisten und eher zum Glauben zu führen, als die nicht so gebildete Vernunft. Die Summe der sogenannten natürlichen durch das lumen naturalis rationis erkennbaren Wahrheiten ist zwar auch bei den Scholastikern nicht ganz fest bestimmt und abgegränzt; doch gibt es gewisse Wahrheiten, die sie ausdrück-

lich namhaft machen, als so erkennbare, und wiederum andere, die sie als durch natürliche Vernunft schlechterdings unerkennbare, nur durch Offenbarung uns kund gewordene Wahrheiten bezeichnen. So werden das Daseyn Gottes, sein Wesen, seine Einheit als Wahrheiten bezeichnet, die die natürliche Vernunft schon erkennen und beweisen könne. Dagegen die göttliche Dreipersönlichkeit in der Wesens-Einheit wird als eine der menschlichen Vernunft unnahbare, nur durch Offenbarung gegebene Wahrheit, wird als Mysterium betrachtet. Ein solcher Unterschied gilt für die christlich gebildete Vernunft, und bei fortgeschrittener Erkenntniß der Schöpfung nicht mehr in dieser Weise und Ausdehnung. Es läßt sich kein triftiger, entscheidender Grund auffinden, warum die Einheit, Existenz und Absolutheit Gottes sich natürlich soll erkennen lassen, die Drei-Persönlichkeit aber nicht — mag man Gott oder die Natur dabei betrachten. Das größte Mysterium ist das Daseyn, die Existenz und Absolutheit Gottes; wenigstens ist dieß gerade so groß wie die Dreipersönlichkeit in der Einheit des Wesens. Daß Gott ist, daß er vor, über, in und außer der Schöpfung ist, ist nicht begreiflicher, ist nicht weniger mysteriös im Grunde genommen, als dieß, daß er dreipersönlich ist. Offenbart sich Gottes Daseyn, Wesen und Vollkommenheit in der Schöpfung, dann muß sich auch die göttliche Dreipersönlichkeit in derselben offenbaren, — für die wenigstens, welche in der Erkenntniß der Schöpfung weit genug fortgeschritten sind. Deßwegen muß dieß der Fall seyn, weil die göttliche Dreipersönlichkeit als immanente, als ein Mysterium der göttlichen Natur, nicht bloß der göttlichen Wirksamkeit nach Außen, also nicht als bloß emanente zu betrachten ist. In der That dürfte auch die Zeit vorüber seyn, wo man rationalistisch räsonnirte: Eins ist nicht drei und drei ist nicht Eins, also ist die Lehre von der göttlichen Trinität unvernünftig, — wie die Einen behaupteten, oder übervernünftig — wie die Andern, im Grunde auf demselben Standpunkt dabei stehend, annahmen. Nunmehr zeigt sich, daß jenes rechnerische Räsonnement ohne Bedeutung ist,

oder vielmehr nur formal gilt, nicht auch im realen Gebiet der Schöpfung. Formal, der Zahl nach, ist Eins nicht drei und drei nicht Eins, real aber ist diese Dreieinheit das Eigenthümliche alles Seyenden, auch des kleinsten Atoms. Jede reale, materielle Einheit faßt eine Dreiheit in sich, ist constituirt durch eine Dreiheit, durch die Dreiheit der Dimensionen, deren jede wiederum das Ganze bedingt und doch vom Ganzen und den andern zwei Dimensionen verschieden ist. Dasselbe ließe sich auch bei geistig Realem oder Substantiellem nachweisen. Eins, als Zahl ist allerdings nicht drei, aber Eines, als Sache, Ein-Etwas birgt stets die Dreieinheit in sich, ist durch sie constituirt. Die Natur also bietet für Erkenntniß der göttlichen Dreieinheit so viel Analogie, wie für Erkenntniß des göttlichen Wesens, der göttlichen Eigenschaften überhaupt. Und es kann kaum anders seyn — wenn doch die Schöpfung mehr oder minder ein Abbild des Schöpfers, seinem Wesen, Leben und seiner Vollkommenheit nach seyn soll. Daher hat man auf dem Standpunkt jetziger historischer Bildung und Natur-Erkenntniß keinen vollgültigen Grund mehr in Bezug auf diese christliche Lehre jenen Unterschied von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten festzuhalten, sondern dieser Unterschied kann allenfalls nur gelten von den eigentlich historischen Mysterien des Christenthums — von solchen, die nicht im göttlichen Wesen, sondern im göttlichen Willen den Grund ihrer Existenz haben. Diese Bemerkungen gehören, strenge genommen nicht hieher, aber sie sollen nur zeigen, daß nicht alle Feststellungen früherer Wissenschaft für immer gelten können, und daß das Gebiet der Erkenntniß sich in einer gegebenen Zeit nicht für immer abgränzen läßt, da man im voraus nicht weiß, welche Art der Erkenntniß im Fortschritt der Entwicklung der Wissenschaft noch möglich seyn wird und welche nicht [1]).

---

[1]) Damit soll indeß nicht behauptet seyn, daß die christliche Lehre von der Trinität, wie sie mit der christlichen Heilsökonomie in Ver-

Wir behaupten also, die Aufgabe der Philosophie könne für eine gegebene Zeit nur durch die historisch gebildete Vernunft gelöst werden, nicht durch sogenannte natürliche Vernunft; durch Vernunft also, welche von der Geschichte gelernt, durch sie sich an Einsicht und Kraft vervollkommnet hat. Dadurch ist überhaupt ein Fortschritt in der Philosophie möglich, indem nicht immer wieder von vorne an begonnen werden muß, nachdem man zuvor mit dem geschichtlichen Bewußtseyn ganz gebrochen, wie die übliche Metaphysik grundsätzlich zu thun hat. Durch diese Auffassung, meinen wir, kommt auch bei der selbstständigen philosophischen Erkenntniß das Christenthum zugleich zur Geltung in einer Weise, die den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie nicht beeinträchtigt, und doch Geist und Leben des Christenthums, und die ganze Errungenschaft der Menschheit durch dasselbe zur Geltung bringen kann.

Es scheint zwar die Annahme, daß die menschliche Vernunft aus sich selbst eine gewisse Summe sogenannter natürlicher oder rationaler Wahrheiten zu erkennen vermöge, die dann durch den Glauben nur ergänzt und gereinigt zu werden brauchen — es scheint diese Annahme, wie Thomas von Aquin sie gestaltet hat und seine Anhänger vertheidigen, die menschliche Vernunft hoch zu ehren, ihr viel natürliche Fähigkeit einzuräumen, und insoferne so liberal zu seyn, daß selbst die Rationalisten damit vollkommen sich einverstanden erklären können — mit Ausnahme der Nothwendigkeit der Ergänzung durch den Glauben, welche die Scholastiker noch überdem behaupten. Allein man setzt die menschliche Geisteskraft nicht herab, wenn man die nothwendigen Bedingungen ihrer Thätigkeit, ihrer Bethätigung zur Geltung bringt, wie es von uns geschieht; denn von Bedingungen abhängig zu seyn, liegt in ihrer

hältniß steht, erklärt sey, — sondern nur dieß wird behauptet, daß für die göttliche immanente Trinität soviel rationelle Begründung sich finden lasse, wie für andere Lehren.

Endlichkeit, in ihrer Relativität, die auch die scholastische und rationalistische Ansicht nicht läugnen kann, und daher allerdings auch Bedingungen der Vernunftthätigkeit anzuerkennen nicht umhin kann, nur nicht historische, sondern sogenannte natürliche. Die scheinbare Liberalität der scholastischen Ansicht verliert sich dagegen ganz, wenn man in Betracht zieht, daß ihr zufolge die Philosophie immer nur auf demselben Punkt stehen zu bleiben hat, immer nur die Erkenntniß anfangen, bis zu einem gewissen Punkt im Gebiet der sogenannten natürlichen Wahrheiten fortführen, und dann vom Glauben in ihrem Geschäft abgelöst werden, und ihr Werk durch diesen Ergänzung finden soll. Bei solcher Ansicht kann man zu der Meinung kommen, daß Form, Princip und Methode der Philosophie immer dieselbe bleiben müsse, nie eine Aenderung oder Verbesserung erfahren dürfe und könne. Die Philosophie hätte da nur eine gewisse Strecke weit zu führen, nämlich vom Anfang der Erkenntniß bis zum Glauben, dann wäre ihr Geschäft zu Ende, die Theologie träte dann ein. Von einem eigentlich welthistorischen Fortschritt auf Grundlage bisher errungener Erkenntnisse und unter Einfluß des religiösen, insbesondere christlichen Glaubens, könnte keine Rede mehr seyn. Es gäbe nur eine Philosophie bis zum Christenthum hin, von ihm aus aber keine mehr. Und doch, sollte man meinen, müßte von da an erst eine rechte, lebendige Entwicklung der Vernunft und dadurch auch philosophischer Forschung möglich seyn! Sonderbar! Die höchste Erkenntniß soll die Vernunft — noch dazu die natürliche — zwar anfangen können, wenn sie aber zum Glauben gekommen, durch ihn erleuchtet und gekräftigt ist, soll sie nichts mehr vermögen durch ihre immanenten Kräfte. Und doch scheint es das Natürlichste zu seyn, das Schwerere, den Anfang durch historische Vermittlung eintreten zu lassen, den Fortschritt der Erkenntniß aber, der durch Bildung und Offenbarung gekräftigten Vernunft zuzuerkennen. Das Christenthum ist doch wohl auch für die Vernunft gegeben, daß sie an Kraft und Erkenntniß gewinne

und fortschreite! Sie könnte vergessen, meint man, woher sie gewisse Wahrheiten habe, daß sie nämlich durch das Christenthum eigentlich gegeben seyen, nicht von der Vernunft errungen! Vergebliche Besorgniß. Es handelt sich nicht um Erfinden, sondern um wissenschaftliches Erkennen; dieses kann nicht durch irgend eine Offenbarung selbst gegeben werden, — wenn auch Wahrheiten durch sie gegeben sind — sondern ist nur durch menschliche Geisteskraft selbst zu erringen. Die Offenbarung wird selbst wissenschaftliches Problem, wie die Natur und die Geschichte überhaupt.

Die Philosophie darauf beschränken, daß sie durch die bloß natürliche, d. h. (wenn es überhaupt einen Sinn haben soll) durch die nicht christlich gebildete Vernunft geschaffen werde, heißt ihr verbieten, vom Christenthum Etwas zu lernen, heißt all ihren Fortschritt hemmen und sie stets auf ein und derselben Stufe der Thätigkeit, oder eigentlich in demselben Stand der Unmündigkeit erhalten. Ein solches Verfahren gegen die Philosophie würde doch gar zu sehr an das der freien amerikanischen Sklavenhalter erinnern, die ihren Sklaven ausdrücklich und mit Strenge verbieten, Etwas zu lernen außer ihrer mechanischen Arbeit, damit sie um so leichter in Unterwürfigkeit und Knechtschaft erhalten werden können! In der That scheint auch wenigstens in neuerer Zeit die von Manchen angestrebte Beschränkung der Philosophie auf die noch nicht christliche Vernunft, vorzüglich aus der Besorgniß hervorzugehen, es möchte die Philosophie, wenn sie vom Christenthum selbst lernte, (wie von der Geschichte überhaupt) — sich nicht mehr als die alte ancilla der Theologie betrachten und behandeln lassen, wie in früherer Zeit; und möchte sich den Charakter der Christlichkeit nicht mehr bloß in Unterwerfung unter die Theologie von dieser zu Lehen geben lassen, sondern sich eine freie und selbstständige Stellung neben der Theologie erringen. Diese Besorgniß ist auch nicht unbegründet; die historische und christliche Philosophie kann nicht mehr als Magd der Theologie gelten und als solche behandelt werden, wie wir gleich näher zu erörtern haben. Sie ist eine

selbstständige Wissenschaft, als solche unabhängig von der Theologie; und sie kann dieses Recht gründen sowohl auf Geist und Buchstaben des Christenthums selber, das zu unablässiger Forschung und Prüfung auffordert, um in der Erkenntniß beständig zuzunehmen; als auch auf ihre welthistorische Aufgabe, vermöge welcher die Menschheit ihrerseits auch das Ihrige zu leisten hat, um im Laufe der Jahrhunderte im großen Entwicklungsproceß auch ihrerseits alle eigene Kraft an die Erforschung der Wahrheit setzend an das gesetzte Ziel zu kommen. Eine Aufgabe, die gerade in der Philosophie angestrebt wird, und die auch von denen nicht geläugnet werden kann, die der Ueberzeugung sind, daß im Christenthum alle Wahrheit gegeben, der Menschheit als göttliches Gut anvertraut ist. Wenn sie gegeben ist, ist sie darum nicht auch schon erkannt, eben so wie das Christenthum dadurch, daß es gegründet ist, noch nicht auch über die ganze Menschheit verbreitet ist, sondern erst allmählig verbreitet wird mittelst menschlicher Mühe und Anstrengung; dadurch also, daß auch die Menschheit selbst ihrerseits das Ihrige leistet zur Verbreitung desselben.

Wir glauben, daß von dieser Auffassung der Philosophie als christlicher nicht bloß das Geschick der Philosophie, die Vervollkommnung derselben bedingt sey, sondern daß auch die Bedeutung des Christenthums selbst dabei in Frage komme und davon abhänge. Ob es nämlich auch für das Erkennen, für die Vernunft der Menschheit ein Sauerteig sey, wie für den Willen, und das Wesen derselben durchdringe, belebe, es in der eigensten Kraft erhöhe und zur Selbstthätigkeit befähige, also Eins mit der Vernunft werden könne — oder ob es stets für den erkennenden Geist der Menschheit wie des Einzelnen nur ein Aeußerliches, Fremdes, historisch-Objectives seyn und bleiben soll, also immer nur in ein mechanisches, nicht in ein organisches Verhältniß zu demselben zu treten vermag. So daß demnach auch die Philosophie immer nur Product des sogenannten bloß natürlichen, oder eigentlich des noch nicht religiös gebildeten Geistes seyn, und sich nur äußerlich der christlichen

Offenbarung gegenüber verhalten könnte. In diesem Falle könnte die Philosophie in der That nur dadurch dem Christenthum gerecht werden, daß sie auf die christlichen Glaubenslehren, als auf von vornherein auch für sie unumstößliche Wahrheiten, hinblickte, um sich beständig zu orientiren, und zu wissen, was durch das Denken und Forschen gefunden werden müsse; so wie etwa die Knaben in der Schule das Facit des Rechenexempels zu erfahren suchen, um zu wissen, was herauskommen muß, und sich dadurch bei ihren Rechnenoperationen leichter zu orientiren. Dabei aber könnte eine eigentliche Prüfung des Christenthums gar nicht mehr als zulässig erachtet werden, und ein wahres Verständniß desselben würde ebensowenig errungen werden können. Wenn dagegen die christliche Wahrheit der Vernunft selbst, so zu sagen, immanent werden, sie bilden, in ihrer Kraft erhöhen kann, wie göttliche Gnade den Willen, dann muß die Philosophie durch diese Vernunft eine christliche und vollkommenere werden, und doch als selbstständiges Werk der menschlichen Geisteskraft betrachtet werden können; so etwa wie in der christlichen Lehre die guten Acte und Thaten des Willens als Werk der göttlichen Gnade, und doch auch wiederum ganz als Werke der menschlichen Freiheit und Selbstständigkeit gelten. Dadurch wird dann die Philosophie durch das Christenthum befähigt seyn, eine große, weltgeschichtliche Aufgabe zu verfolgen und zu lösen in allmähligem Fortschritt; und wird nicht in engen Schranken eingeschlossen, das ziemlich unnütze Geschäft zu vollziehen haben — und zwar stets in derselben Form und Weise — einige Wahrheiten zu entdecken, deren Bewußtseyn die Menschheit ohnehin schon seit vielen Jahrhunderten hat, und deren Kenntniß sich ohnehin kein gesund gebildeter Geist entziehen kann, wenn er überhaupt fähig werden soll auch nur dem Zeitbewußtseyn und dem errungenen Bildungsgrade gemäß zu denken, oder gar zu philosophiren.

Freilich die Gränze zwischen sogenannten natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten wird sich auf dem Gebiete dieser *christlichen* Philosophie noch weniger fest ziehen und bestimmen

lassen, als man sie in der scholastischen Wissenschaft zu bestimmen vermochte, wie oben schon bemerkt wurde. Muß ja ohnehin auch für jede sogenannte übernatürliche Wahrheit in der Natur des Menschen irgend ein Anknüpfungspunkt, eine Basis, irgend Sinn und Fähigkeit dafür vorhanden seyn, dieselbe also an das Natürliche sich anschließen, und in ihm auch irgend eine Begründung und Erklärung finden. Und historisch finden sich in der That solche Spuren und Analogien von fast allen specifisch christlichen Lehren und Cultusacten in den verschiedensten Religionen, welche für wissenschaftliches Verständniß des Christenthums von Wichtigkeit sind und dafür verwerthet werden können. Es soll hiemit nicht gesagt seyn, daß für die christliche positive Theologie dieser Unterschied ganz verschwinden soll, sondern nur das behaupten wir, daß im Gebiete der Philosophie derselbe sich nicht strenge bestimmen und aufrecht erhalten läßt; denn, wie im Leben der Menschheit das Christenthum organisch mit dem Natürlichen derselben verwachsen, dasselbe durchdringen, durchsäuern soll, so auch haben in der philosophischen Wissenschaft die im allgemeinen Strom des geschichtlichen Bewußtseyns vorhandenen Wahrheiten sich in einen vollen, in sich zusammenhängenden, innerlich gleichartigen Organismus von Wissenschaft und Wahrheit zu verbinden.

Es scheint die Zeit dazu gekommen zu seyn, die naturalistisch-rationalistische Philosophie (Metaphysik) nicht bloß durch den Glauben zu überwinden, wie die Scholastik gethan, sondern durch das Wissen, indem man wirklich eine christliche Philosophie schafft, und nicht die heidnische bloß unterwirft, bloß den Aristoteles zum Domestiken der Theologie macht. Die rationalistische Verstandesphilosophie soll in christliche Vernunftphilosophie verwandelt werden, nicht durch Glauben bloß, sondern durch Wissen. Das kann nicht dadurch geschehen, daß man jene Verstandesmetaphysik als Ganzes dem Glauben und der Glaubenswissenschaft unterwirft, sondern jene muß aufgelöst und in ihren einzelnen Elementen unter dem Einfluß eines neuen Princips, nämlich durch

die christliche Vernunft, als Erkenntnißprincip, in einem neuen wissenschaftlichen Organismus wiedergeboren werden, in ähnlicher Weise wie ein niederer Organismus in einen höheren nur dadurch aufgenommen oder umgewandelt werden kann, daß derselbe in seine Elementartheile sich auflöst, und unter dem Einfluß eines höheren Organisationsprincips sich neu gestaltet. Dadurch, glauben wir, wird frisches Leben in die philosophische Forschung kommen, wird die Geschichte mit ihrem Inhalt einen nicht mehr bloß zufälligen, sondern principiellen Einfluß erhalten auf die Philosophie, und diese wiederum auf die Geschichte; wird insbesondere auch das Christenthum für Fortschritt und Vervollkommnung der Philosophie von Bedeutung werden. Nimmt man nur irgend die Möglichkeit oder Zulässigkeit eines solchen Fortschrittes in der Philosophie überhaupt an, und nicht immerwährenden Stillstand oder immerwährendes Einerlei der philosophischen Beschäftigung, wie beim ägyptischen Kunsthandwerk, so wird man unserer Auffassung Anerkennung zollen müssen, welche es verbietet, mit der Geschichte zu brechen, wenn das Philosophiren begonnen wird; wodurch ja, wenn auch nicht thatsächlich, doch principiell alle geschichtliche Errungenschaft als nichtexistirend betrachtet würde, um immer wieder ganz von vorne anzufangen. Gibt man aber die Möglichkeit und Zulässigkeit eines weltgeschichtlichen Fortschrittes der Philosophie nicht zu, dann ist die Philosophie selbst schon gerichtet oder vielmehr geläugnet, dann hat sie nur einmal existirt, existirt aber eigentlich nicht mehr oder höchstens nur im Gedächtniß und als Schulerercitium. Und wenn es wahr ist, daß, wer nicht vorwärts schreitet, zurücke geht, so wird man ihr Geschick leicht errathen können. Die verkommene, kümmerliche Gestalt, in der da und dort, wo solche Stabilitäts- oder Rückschrittsgrundsätze herrschen, die sogenannte scholastische Philosophie auftritt, scheint auch schon genugsame Bestätigung hiefür zu seyn!

Aber gefährlich wird man es vielleicht finden, die christlich gebildete Vernunft als Princip der Philosophie, und den Inhalt des Christen-

thums, wie den der Religion überhaupt, als Erkenntnißobject derselben geltend zu machen, und auf diese Weise eine christliche Philosophie gewinnen zu wollen, statt durch einfache Unterwerfung der rationalen Metaphysik diese zu verchristlichen. Denn wie leicht kann da die Vernunft sich für christlich halten und Rechte demgemäß in Anspruch nehmen, die ihr nicht gebühren, da sie in der Wirklichkeit vielleicht nicht christlich ist! — In der That, bequemer wäre es in vieler Beziehung, die Philosophie auf die sogenannten natürlichen Wahrheiten und die sogenannte natürliche Kraft des Menschengeistes zu beschränken; denn diese Philosophie hätte gewiß nicht das Recht noch die Kraft, sich einer geschichtlichen Entwicklung und Macht gegenüber einige Geltung zu erringen, wenn sie nur gehörig überwacht wäre! Und könnte höchstens Unordnungen und Trübungen da und dort im geschichtlichen Proceß verursachen, die man ihr aber, dem Fremdling aus alter Zeit, nicht zu hoch anrechnen dürfte! Dagegen die christliche Philosophie in unserem Sinn mag auch manche Gefahren mit sich bringen, neben den großen Vortheilen, die sie unstreitig gewährt. Allein wollte man Alles vermeiden, was neue Gefahren mit sich bringt, so müßte man auf alle Verbesserung, allen Fortschritt, alle Aenderung geradezu verzichten. Und hat denn die Auffassung der Philosophie als Inbegriff bloß natürlicher Wahrheiten und als Product der natürlichen Vernunftkraft nicht auch Gefahren — bei all ihrer Unrichtigkeit, inneren Unmöglichkeit und Schwäche? Liegt es nicht nahe, daß die Philosophie oder vielmehr die Vernunft, da sie selbst die höhere Erkenntniß aus eigener Kraft beginnen, und eine Summe von höheren metaphysischen Wahrheiten soll erringen können, sich für vollkommen selbstgenugsam und selbstständig erkläre, eine sogenannte natürliche Religion begründe, und in Opposition mit dem historisch-religiösen, insbesondere christlichen Glauben trete, seine Ergänzung und Herrschaft verschmähend? Und ist es nicht in der That geschehen und geschieht es nicht noch? So zwar, daß die ganze, große Opposition der Philosophie im Naturalismus, Rationalis-

mus und Pantheismus in neuerer Zeit daraus hervorgegangen ist? Und läßt sich nicht der ganze große Bruch des vorigen Jahrhunderts mit der ganzen Vergangenheit, in allen Gebieten, mit allem historischen Rechte und Bewußtseyn, und der Versuch, rein wiederum von vorne anfangend, alle Ansichten und Verhältnisse des Lebens zu construiren, gerade auf die fragliche, jetzt von christlich und kirchlich Gesinnten so sehr verbreitete und vertheidigte Auffassung der Philosophie zurückführen? Wenn man der Philosophie principiell aufgibt, mit dem geschichtlichen Bewußtseyn zu brechen und rein a priori aus eigenen Kräften mit Hülfe der bloßen Naturbetrachtung zu construiren, darf es da Wunder nehmen, wenn sie bei günstiger Gelegenheit Ernst macht, und sich als radicales Product der menschlichen Vernunft an die Stelle des historisch Gewordenen und Tradirten zu setzen sucht? Dieser große historische Bruch hat unseres Erachtens seinen Grund und Ursprung in dem Mißverhältniß der Philosophie — der menschlichen Wissenschaft überhaupt, die im Mittelalter als Philosophie galt — und des christlichen Glaubens zu einander; in dem bloß äußerlichen, unversöhnten Verhältniß von beiden, in der bloßen Unterwerfung der Philosophie unter den Glauben, während sie *in ihrer natürlichen Art* dieselbe blieb. Sie riß sich mit sinkendem Mittelalter los von dem christlichem Glauben und seiner Herrschaft, wirkte dann selbstständig und bald in Opposition mit demselben fort und kam endlich im achtzehnten Jahrhundert zur Herrschaft. Das sollte Warnung genug seyn, nicht wieder eine Auffassung der Philosophie und ein Verhältniß derselben zum Glauben und seiner Wissenschaft, wie sie im Mittelalter eine Zeitlang behauptet ward, zur Geltung bringen zu wollen, und noch dazu als allein und wahrhaft christlich anzupreisen!

II.

Philosophie und Theologie.

Schon bei der Untersuchung über die Aufgabe der Philosophie mußten wir einen Blick auf die positive Theologie werfen, noch mehr aber bei der Erörterung über die Christlichkeit der Philosophie derselben gedenken; dennoch wird es gerathen seyn, noch im Besonderen das Verhältniß der Philosophie (nach unserer Auffassung) zur positiven Theologie ins Auge zu fassen und in Untersuchung zu ziehen.

Daß wir das im Mittelalter festgesetzte, und auch von den modernen Scholastikern behauptete Verhältniß von Philosophie und Theologie nicht ganz in derselben Weise gelten zu lassen vermögen, geht schon daraus hervor, daß wir die Philosophie bestimmter fassen nach Umfang und Aufgabe, indem wir die empirischen Wissenschaften, insbesondere auch die Naturwissenschaft, und selbst auch die Denk- und Wissenschaftslehre, oder die Formalwissenschaft, insofern sie bloß empirischen (d. h. nichtphilosophischen) Charakter hat, davon ausschließen. Wenn also auch die Naturwissenschaft und die Logik und Erkenntnißtheorie wirklich im früher angenommenen Dienstverhältniß zur Theologie stünden, so wäre damit doch für die Philosophie nach unserer Auffassung noch nichts entschieden, da wir namentlich die eigentliche Fundamentalphilosophie als Metaphysik fassen, und der Philosophie als wesentliche Aufgabe stellen: Gott zu erkennen und im Lichte der Gottes-

Erkenntniß alles Uebrige zu betrachten, zu beurtheilen, zu begreifen.

Es fragt sich, ob für die Philosophie in unserer Auffassung sich das alte Verhältniß der Philosophie als ancilla der Theologie noch geltend machen läßt, ob diese Philosophie schlechterdings der positiven Theologie unterworfen sey, ob die Gründe der Unterwerfung für sie noch gelten, wenn sie früher gegolten haben.

Es wurde schon bemerkt, daß in den Zeiten des christlichen Alterthums und selbst noch in den ersten Zeiten des Mittelalters ein ganz bestimmter, klar entschiedener Unterschied zwischen Philosophie und Theologie nicht gemacht, sondern daß eigentlich nur die Eine christliche Wissenschaft angestrebt ward; daher auch in den genannten Zeiten von einem bestimmten Verhältniß von Philosophie und Theologie zu einander nicht die Rede seyn kann. Die Philosophie der Griechen und Römer war wohl bekannt, und wurde auch theilweise als wahrheitenthaltend und als Vorbereitung zum Christenthum anerkannt, aber man stellte diese Philosophie nicht systematisch dar und neben die christliche Theologie, sondern wenn man sie beachten und verwerthen wollte in der christlichen Wissenschaft, so wurde sie fragmentarisch in dieselbe verarbeitet und dadurch in den Organismus der christlichen Wissenschaft aufgenommen. Als System natürlicher Erkenntniß, oder als heidnische Philosophie galt sie als überwundener Standpunkt, über den man durch die christliche Offenbarung hinausgekommen, und auf den man auch in der Wissenschaft nicht zurückzugehen brauchte. Die vorchristliche Philosophie bot nur Material dar für die Eine christliche Wissenschaft, die Philosophie und Theologie zugleich war, wie der christliche Glaube zugleich als die wahre Lebensweisheit galt.

Als aber, bemerkten wir früher schon, im Mittelalter die Aristotelischen Schriften und insbesondere dessen Metaphysik bekannt wurde, da betrachtete man diese als Summe und Maß jener Erkenntnisse über Gott und Menschenleben, welche der Menschengeist

aus eigener Kraft, durch sein natürliches Erkenntnißvermögen, also ohne göttliche Offenbarung und vor derselben zu erringen wisse, und nun unterschied man von der Wissenschaft von Gott, welchen die christlich gebildete und erleuchtete Vernunft auf Grundlage des Glaubens sich bilden könne, noch eine andere, auch wahre und richtige Theologie, welche die natürliche Vernunft, abgesehen von der christlichen Offenbarung, zu erstreben vermöge. Jene war die positive christliche Theologie, diese die Philosophie oder vielmehr die Hauptdisciplin der philosophischen Wissenschaft. Diese natürliche Theologie oder Metaphysik ward nun zur christlichen Theologie in das Verhältniß der Unterordnung oder Dienstbarkeit gestellt, wie die andern Zweige der Philosophie, d. h. des gesammten außertheologischen Wissens, wie insbesondere die Logik und Dialektik, welche der positiven Theologie als Instrumentalwissenschaften zu Diensten standen.

Die Gründe für die Herrschaft der positiven Theologie, und die Dienstbarkeit aller andern Wissenschaften, insbesondere auch der Metaphysik findet man bei den ausgezeichnetsten Scholastikern öfters angegeben und zur Geltung gebracht; und da noch jetzt die Verfechter dieser Dienstbarkeit der Philosophie andere nicht anzugeben wissen, so wird es gerathen seyn, sie in aller Kürze anzuführen, um daran die Prüfung dieses Verhältnisses anzuknüpfen. Im Allgemeinen sollen die Vorzüge der positiven Theologie vor der Philosophie darin bestehen, daß sie andere, höhere Principien, höheren Ursprung und Inhalt habe als diese.

Darauf weist schon Albertus Magnus, der große Verbreiter und Vermittler der Aristotelischen Philosophie im Abendlande, hin. Er weiß viele Vorzüge der Theologie anzuführen, die sie vor allen andern Wissenschaften auszeichnen und ihr den Vorrang sichern. Schon die Wunderbarkeit ihres Gegenstandes, der Gott selbst ist, ist ihm ein solcher Vorzug. Dann die Hoheit der Auctorität durch die sie (die Theologie) uns zu Theil geworden, und die Gewißheit ihrer

Glaubwürdigkeit. Ferner verdient sie diesen Vorzug, weil sie unserm Geiste am angemessensten ist und ihm die höchste Befriedigung gewährt; dann, weil sie für die Beweisführung die stärksten und sichersten Wahrheiten bietet; endlich weil sie einen solchen Gegenstand der Betrachtung hat, der nicht bloß alle menschliche Fassungskraft, sondern selbst die der Engel übersteigt. Da in ihr ferner die höchsten Principien für alle Wissenschaften enthalten sind, und durch sie alle ihr letztes Ziel empfangen, so müssen alle als Mägde ihr, der Theologie, dienen [1]).

Ebenso ist sie dem Thomas von Aquin, der sich weit bestimmter und klarer hierüber ausspricht als Albertus, die erste und höchste Wissenschaft, der alle übrigen dienen müssen, die alle zu leiten, zu beherrschen hat. Alle Künste und Wissenschaften haben zum Ziel des Menschen Vollkommenheit, welche dessen Glückseligkeit ist; daher muß es eine Wissenschaft geben, welche alle andern zu diesem Ziele vereinigt und führt. Und das ist die, welche am geistigsten ist und am meisten Einsicht und Gewißheit gewährt (maxime intellectualis). Das ist aber der Fall bei derjenigen, welche die Dinge aus den Ursachen uns erklärt; welche es mit den allgemeinsten Principien zu thun hat, und der endlich das Geistigste Gegenstand der Erforschung ist, das nämlich, was am meisten frei ist von der Materie; was frei ist nicht bloß von bestimmter Materie (materia signata) wie die Begriffe, sondern von jeder Materie überhaupt, und frei ist davon nicht bloß im Denken, wie der Gegenstand der Mathematik, sondern auch im Seyn, wie Gott und die geistigen Wesen. Die Wissenschaft also, welche es mit diesem Erkenntnißgegenstand zu thun hat, ist die geistigste und die höchste und die Herrin der übrigen, und das ist die Theologie oder Metaphysik oder erste Philosophie. [2])

---

[1]) Sum. theol. prolog. in I. part. Tractat. I.

[2]) Prolog. in Arist. Metaph.

Hiebei wäre aber in der That mehr der Philosophie (Metaphysik) das Wort geredet als der Theologie, oder wenigstens kein Unterschied zwischen beiden herauszufinden. Ueber diesen Unterschied belehrt uns nun eine andere Stelle bei Thomas. Er nimmt in derselben eine zweifache Kenntniß und Wissenschaft an. Die eine entsteht durch menschliche Kräfte, nach menschlicher Weise, vom Sinnlichen die Erkenntnißprincipien nehmend, um durch sie zur Erkenntniß des Göttlichen zu kommen. Das ist die Wissenschaft vom Göttlichen, welche die Philosophen uns überliefert haben, erste Philosophie sie nennend. Diese Wissenschaft ist aber sehr unvollkommen, denn Wirkungen welche den Ursachen nicht adäquat sind, führen nur unvollkommen zur Erkenntniß ihrer Ursachen; eine solche Wirkung ist aber alle Creatur in Bezug auf den Schöpfer, von dem sie absolut (in infinitum) verschieden ist.[1] Die andere Erkenntniß des Göttlichen entsteht dadurch, daß das Göttliche selbst betrachtet und begriffen wird aus sich selbst, nicht aus der Natur. Diese Erkenntniß ist zwar den Menschen in diesem Leben nicht vollkommen möglich, doch wird uns eine Theilnahme an derselben und eine ihr ähnliche Erkenntniß dadurch gewährt, daß wir durch göttliche Offenbarung unterrichtet werden, und der Glaube uns eingegossen wird. Und diese Erkenntniß ist die Theologie, welche ersetzt was der Philosophie mangelt, und die nach Ursprung und Art von jener Theologie verschieden ist, welche als Theil der Philosophie angenommen wird.[2] Daraus folgt, daß die Theologie allen übrigen Wissenschaften Befehle zu ertheilen hat (imperat) als die erste und vornehmste (tanquam principalis), und daß sie alle übrigen Wissenschaften zu ihrem Dienste verwendet als Nutznießerin. Weil der Endzweck der ganzen Philosophie (d. h. aller nicht-theologischen Wissenschaften) in dem Endzwecke der Theologie enthalten ist, so ist diese das Haupt, die Herrscherin und Lenkerin aller

---

1) Super Boëthium de Trinit. Prol. in I. Sent. art. 1.

2) Sum. theol. I q. I. art. 1.

Wissenschaften. Sie ist daher weit eher Weisheit zu nennen als die Metaphysik, weil sie die höchsten letzten Gründe betrachtet durch diese und in diesen selbst, da sie unmittelbar von Gott durch Inspiration empfangen ist, während die Metaphysik die letzten Gründe nur erforscht und erkennt durch Erkenntnißgründe, die von der Schöpfung genommen sind. Daher ist auch jene Wissenschaft mit größerem Rechte göttlich zu nennen als die Metaphysik, weil sie göttlich ist nicht nur in Bezug auf den Gegenstand der Erkenntniß, sondern auch in Bezug auf die Weise, wie sie erlangt wird, während die Metaphysik nur in Bezug auf den Gegenstand der Erkenntniß so zu nennen ist.[1]) Ueberdieß gibt sie Bestimmungen über Gott nicht bloß in Bezug auf das, was durch die Geschöpfe erkennbar ist, sondern auch in Bezug auf das, was nur Gott allein über sich selbst bekannt und Andern nur durch Offenbarung mitgetheilt ist. Daher sie auch in ihren Grundwahrheiten Wissenschaft von dem ist, was durch seine Erhabenheit unsere Vernunft übersteigt. Sie entlehnt auch ihre Principien von keiner andern Wissenschaft, sondern vom göttlichen Wissen selbst, durch welches, als der höchsten Weisheit, all unsere Erkenntniß bestimmt wird. Sie übertrifft daher auch in Bezug auf Gewißheit alle andern Wissenschaften [2])

Die Principien der übrigen Wissenschaften zu beweisen hat die Theologie nicht die Aufgabe, aber sie hat über sie zu urtheilen, zu richten (judicare). Denn was in den übrigen Wissenschaften als der Wahrheit dieser Wissenschaft widersprechend erfunden wird, wird gänzlich als falsch verworfen. Uebrigens kann sie, die Theologie, wohl von den philosophischen Wissenschaften etwas annehmen; nicht als ob sie ihrer nothwendig bedürfte, sondern zur klareren Darstellung dessen, was in ihr überliefert wird; denn ihre Grundwahrheiten erhält sie nicht von anderen Wissenschaften, sondern

---

[1]) Prolog. in I. Sent. art. 1; art. 3.

[2]) Sum. theol. I. q. I. art 5. 6.

unmittelbar von Gott. Daher empfängt sie nicht von den andern Wissenschaften, als wären sie höhere, sondern sie bedient sich ihrer als niederer und als Mägde. Und auch dieß, daß sie sich ihrer so bedient, geschieht nicht aus Mangel oder eigener Unzulänglichkeit, sondern um der Schwäche unseres Geistes willen, der durch das, was von der natürlichen Vernunft (naturalis ratio), aus der die übrigen Wissenschaften hervorgehen, erkannt wird, leichter zum Verständniß dessen geführt werden kann, was die Vernunft übersteigt und Gegenstand dieser (der theologischen) Wissenschaft ist [1].

Wir können aber in dreifacher Weise uns in der heiligen Wissenschaft der Philosophie bedienen. Erstens um das zu zeigen und zu beweisen, was Grundlage und Voraussetzung des Glaubens (praeambula fidei) und daher auch nothwendig ist in der Wissenschaft des Glaubens; was durch natürliche Gründe in Betreff Gottes bewiesen wird (quae naturalibus rationibus de Deo probantur), wie z. B. daß Gott existire, daß Gott nur Einer sey, und Aehnliches in Betreff Gottes und der Geschöpfe, was die Philosophie beweist und der Glaube voraussetzt. Zweitens kann die heilige Wissenschaft der Philosophie sich bedienen, um durch Gleichnisse die Glaubenssätze deutlich zu machen, wie Augustinus in den Büchern über die Dreieinigkeit sich vieler Gleichnisse bedient, die er aus den philosophischen Wissenschaften genommen, um die Trinität zu verdeutlichen. Drittens um dem zu widerstehen, was gegen den Glauben vorgebracht wird, sey es, daß man beweist, es sey falsch oder es sey nicht nothwendig. Indeß können die, welche sich in der heiligen Wissenschaft (in sacra scriptura) der Philosophie bedienen, in zweifacher Weise irren. Entweder indem sie sich dessen bedienen, was gegen den Glauben ist, was nicht eigentlich der Philosophie angehört, sondern vielmehr ein Irrthum und ein Mißbrauch derselben ist — so that

---

[1]) S. th. I. q. I art. 5.

Origenes; oder indem sie die Glaubenswahrheiten mit dem Maß der Philosophie ausmessen und beschränken wollen, wie es geschieht, wenn Einer nichts glauben will, was er nicht durch die Philosophie haben kann; da doch vielmehr die Philosophie sich nach dem Glauben zu richten hat (ad metas fidei redigenda), gemäß dem Worte des Apostels 2 Cor. 10: „Jeden Verstand gefangen nehmend, daß er sich in Gehorsam Christo unterwerfe“ [1]). So spricht sich Thomas von Aquin aus über Philosophie und Theologie und ihr Verhältniß zu einander.

In ähnlicher Weise äußert sich Bonaventura über beide Wissenschaften. Die Philosophie hat die Dinge zum Erkenntnißgegenstande, wie sie in der Natur oder in der Seele sind, gemäß der Kenntniß, die von Natur eingepflanzt oder auch erworben ist (secundum notitiam naturaliter insitam vel etiam acquisitam); die Theologie aber, als Wissenschaft die auf den Glauben gegründet und durch den heiligen Geist geoffenbart ist, handelt von dem, was sich auf die Gnade und die ewige Herrlichkeit und Weisheit bezieht. Daher unterwirft sie sich die philosophischen Erkenntnisse, nimmt aus der Natur der Dinge so viel auf als nothwendig ist, um sich einen Spiegel zu bereiten zum Behufe der Darstellung des Göttlichen, und richtet gleichsam eine Leiter auf, die mit dem unteren Ende die Erde berührt, mit dem oberen aber den Himmel [2]). — Die Philosophie theilt sich ihm übrigens in drei Zweige: die rationale Philosophie, die Naturphilosophie und die Moralphilosophie. Die erste (philosophia rationalis) zerfällt wieder in drei Disciplinen, in die Grammatik, Logik und Rhetorik. Die Naturphilosophie umfaßt die Physik, Mathematik und Metaphysik. Endlich die Moralphilosophie theilt sich ihm in die Wissenschaft vom Leben und Verhalten des Einzelnen, dann der Familie und endlich des Staates. Alle diese

---

1) Sup. Boëth. de Trinit.

2) Prolog. in Breviloquium.

Wissenschaften und Erkenntnisse haben der Theologie, die sich auf die Heilswahrheiten bezieht, zu dienen, denn durch sie erhalten alle ihre Vollendung, Zweck und Ziel [1]).

Um noch einen der hervorragendsten Geister des Mittelalters hierüber zu hören, so stimmt auch Roger Baco [2]), der — gegen die herrschende Richtung jener Zeit — dem Studium der Natur mit Vorliebe sich zugewendet, im Wesentlichen mit den Vorigen überein in Betreff des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie. Auch ihm ist die Theologie die herrschende Wissenschaft, der die übrigen zu dienen haben; und zwar so, daß diese Dienste ihr durchaus nothwendig sind für ihren Zweck. Sie stehen ihr auf Wink und Befehl zur Verfügung. Die vollkommene Weisheit ist Eine, ist von Gott gegeben und ganz in der h. Schrift enthalten, die aber durch das kanonische Recht und durch die Philosophie ihre Erklärung erhalten soll. Außer dieser gibt es keine Wahrheit und Erkenntniß, und wenn irgend eine Weisheit oder Wissenschaft dieser entgegengesetzt ist, so ist sie irrthümlich und verdient den Namen Weisheit nicht. Daß aber die Philosophie der göttlichen Weisheit (dem geoffenbarten Glaubensinhalte) nicht fremd, sondern von ihr eingeschlossen sey, werde durch des Augustinus und anderer heiliger Männer Auctorität bewiesen; denn ihren Aussprüchen zufolge werde überall nach Christi Sinn und Geist gedacht und geurtheilt, wo Wahrheit sich findet. Möge man daher auch in gewissem Sinne sagen, die Wahrheit der Philosophie sey die Weisheit der Heiden, es hat doch, um sie zu erlangen, das göttliche Licht in ihre Seelen hineingestrahlt und sie erleuchtet; „es erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt," wie die Schrift sagt. Ein Ausspruch, dem auch die Philosophen beistimmen. Da also Gott die Seelen derselben erleuchtet hat zur Auffassung der Wahrheiten der Philosophie, so ist offenbar, daß ihr Werk nicht ungemäß ist der

---

[1]) De reductione artium ad theologiam.

[2]) Opus majus p. II c. 1 sq.

göttlichen Weisheit. Uebrigens besteht das Verfahren der ganzen Philosophie darin, daß durch Erkenntniß der Schöpfung der Schöpfer erkannt wird. Durch sich allein aber konnte der Mensch unmöglich zu der Höhe der Wissenschaften und Künste kommen, sondern es mußte ihm eine Offenbarung zu Theil werden, wie das insbesondere bei den Patriarchen und Propheten der Fall war; dadurch erlangte die Philosophie wenigstens erst ihre Vollkommenheit (philosophiae data est plenitudo). Insbesondere aber durch das Christenthum erhielt die Philosophie der Heiden ihre Vollendung; die Weisheit der Philosophen müssen wir daher zum Dienste für unsere Weisheit verwenden. Wie die Sitten-Gesetze der Heiden ihre Reinigung und Vollendung gefunden durch Christi Gesetz, so findet die Speculation der heidnischen Philosophen ihre Erhöhung und Vollendung durch die christliche Speculation. Diese nämlich ist bereichert durch den Inhalt des Christenthums, welcher der Erkenntnißgegenstand der Theologie ist. Dieser Inhalt ist gemeinsam der vollendeten Philosophie (philosophiae completae) und der Theologie. Die Philosophie bei den Christen muß viel mehr vom Göttlichen wissen, als die nicht-christliche, und die christlichen Philosophen sollen die Philosophie so betrachten, als wenn sie erst neuerdings erfunden worden wäre, um sie ihrem Zwecke gemäß auszubilden.

Die Stelle bei Roger Baco, aus welcher diese seine Grund-Gedanken genommen sind, zeichnet sich nicht aus durch besondere Klarheit und Einfachheit, aber sie enthält Elemente zur Fortbildung, neben der gewöhnlichen Ansicht, wie sie sich bei den Andern nicht finden. Er deutet neben der heidnischen Philosophie und christlichen Theologie auch eine wirkliche christliche Philosophie an, die er so betrachtet wissen will, als wäre sie erst neu geschaffen worden. Dieser Wink ward freilich damals nicht genugsam beachtet und auch in der Folgezeit nicht, und vielleicht war es Roger Baco selbst nicht vollkommen klar, was er damit eigentlich wollte. Aber er gibt wenigstens Zeugniß von dem

fruchtbaren, vorwärts strebenden und vorahnenden Geiste desselben. Auch ein anderer Umstand von der größten Wichtigkeit für die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie ward von ihm bemerkt. Er spricht es nämlich bestimmt aus, daß in der heidnischen Philosophie nicht bloß die sogenannte natürliche Vernunft sich bethätigt habe, sondern daß auch die geschichtliche Ueberlieferung und Bildung und das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen — dabei in Betracht zu ziehen sey. Und während die andern Scholastiker den Beweis, daß Philosophie und Theologie — Vernunft und Offenbarung — nicht wirklich in Widerspruch stehen könnten, darin sahen, daß die Vernunft wie die Offenbarung denselben Gott zum Urheber habe, macht Roger Baco auch auf eine historische Einwirkung und Erleuchtung göttlichen Ursprungs aufmerksam zu Gunsten der nicht christlichen Philosophie in ihrem Verhältniß zum Christenthum. Auch dieß scheint damals ziemlich unbeachtet geblieben zu seyn, wie auch in der Folgezeit, sonst hätte schwerlich die sogenannte Metaphysik, als rein rationale und gänzlich ungeschichtliche Wissenschaft vom Uebersinnlichen, sich behaupten und sich so fest einwurzeln können.

Man hielt damals und auch in der Folgezeit daran fest, die Theologie sey die höhere und herrschende Wissenschaft um ihres höheren Inhaltes oder Gegenstandes, um ihres göttlichen Ursprungs, endlich um ihres höchsten Zieles oder Endzweckes willen. Der Philosophie als rein menschlichem Product schien gar nichts anders übrig bleiben zu können, als dieser höheren Wissenschaft sich zu unterwerfen, ihr zu dienen, zu gehorchen in alle dem, worin sie mit der Theologie in Berührung kommt; denn wie sollte der Mensch mit seiner schwachen, schwankenden Vernunft dem widersprechen dürfen, was Gott selbst als Wahrheit geoffenbaret hat, sey es auch, daß noch so viele Vernunftgründe dagegen zu sprechen scheinen! Und wie sollte irgend bezweifelt werden können, daß die Wissenschaft, welche göttlich Geoffenbartes zum Inhalte

hat, nicht die weit übertrifft, welche das zum Inhalte hat, was die schwache, irrende Menschen-Vernunft selbst an Wahrheit zu finden vermag! In der That, so einfach betrachtet, scheint nichts klarer zu seyn als dieß; und wir wollen auch nicht bestreiten, daß diese Auffassung für den bloßen Glaubensstandpunkt und für die diesem entsprechende positive Theologie Geltung haben müsse; Geltung haben müsse da, wo man den mittelalterlichen Begriff von Philosophie überhaupt und von Metaphysik insbesondere annimmt und festhält. Und insoferne können wir zugeben, daß dieß Dienstverhältniß der Philosophie im Mittelalter und nach der scholastischen Anschauung richtig und berechtigt war. Wußte man die Philosophie nicht wahrhaft zu einer christlichen zu gestalten im Wissen, sondern hielt man immer an der von nicht-christlichem Denken gegründeten fest, so blieb nichts anderes übrig, als sie im Glauben und durch denselben zu verchristlichen, d. h. sie als Ganzes dem Glauben zu unterwerfen, so daß das historische Hinausgeschrittenseyn der Menschheit über diese (griechisch-heidnische) Philosophie wenigstens durch den Glauben zur Geltung kam. Auch war die strenge Scheidung des christlichen Glaubens und darauf gegründeten Wissens, und des christlichen Glaubensinhaltes von den sogenannten natürlichen Wahrheiten wohl auch deßwegen damals noch gerathen, um diesen christlichen Inhalt zuerst vollkommen und bestimmt in ein logisch-dialektisches System zu bringen und so gewissermaßen auch in der Wissenschaft festzusetzen, wie im Glauben. Ohne diese strenge Scheidung hätte leicht die griechische Philosophie, die ohnehin schon gewaltig sich zur Geltung brachte, das Uebergewicht über das Christenthum in der Wissenschaft erlangen können, und dieß wäre entschieden ein Rückschritt gewesen, selbst vom natürlich-historischen Standpunkt aus betrachtet, da eine große, geistige Umgestaltung und historische Thatsache, wie das Christenthum ist, ohne Einfluß auf die Philosophie geblieben wäre. Es war also gerathen eine besondere Wissenschaft des Glaubens zu begründen und auszugestalten, die positive Theologie nämlich, um dem Christenthum seine

Rechte und Geltung zu bewahren. Und indem man neben sie, wenn auch in völliger Unterordnung, die Philosophie stellte und fortbestehen ließ, ward diese wenigstens vom Untergang gerettet und in ihrer berechtigten Existenz fortwährend anerkannt; und es ward wenigstens in dieser Form der menschlichen Vernunft das Recht und das Vermögen der Forschung gewahrt, so daß im Laufe der historischen Entwicklung Christenthum und Philosophie, die nur neben einander gestellt waren, sich in organischer Verbindung zu einer wahrhaft christlichen Philosophie zu gestalten vermögen. Und da wir glauben, daß in der Geschichte überhaupt und in der des Christenthums insbesondere, wenigstens im Großen und Ganzen immer das für die Zeit Nothwendige und Zweckdienliche sich Geltung zu erringen weiß, so wollen wir auch der mittelalterlichen Wissenschaft ihr Eigenthümliches anerkennen und gelten lassen. Viel war schon gewonnen, und sehr verdient es unsere Anerkennung, daß die Scholastiker daran festhielten, die menschliche Vernunft vermöge auch etwas in Bezug auf übernatürliche Erkenntniß; damit war das Recht und die Möglichkeit der Philosophie gerettet und gewahrt. Und es war insbesondere von größter Wichtigkeit, daß sie der sogenannten natürlichen Vernunft, d. h. den eigenen, natürlichen Kräften des Menschengeistes einen gewissen Grad höherer Erkenntniß zutrauten; denn dadurch ward der Philosophie eine gewisse Selbstständigkeit trotz der Unterordnung gewährleistet, und ward die subjective Basis der Philosophie, ihr Gegründetseyn auf den Menschengeist selbst fort und fort anerkannt, wenn auch nicht bestimmt ausgesprochen und zur Geltung gebracht, da das Verhältniß völliger Unterordnung doch das herrschende und zunächst in die Augen fallende und stets hervorgehobene war.

Bei unserer Auffassung der Philosophie, und insbesondere der Metaphysik, können wir dieses Dienstverhältniß gegenüber der Theologie nicht mehr gelten lassen, und die Philosophie nicht mehr als Magd der Theologie betrachten. Die Metaphysik, welche gegründet wird durch historisch und christlich gebildete Vernunft, und die als

Erkenntnißobject nicht bloß die Natur, sondern die Geschichte des religiösen Bewußtseyns, also auch das Christenthum selbst betrachtet, kann nicht mehr bloß als Magd der Theologie bezeichnet werden, wenn sie ihr auch die größten Dienste leistet; sie hat eine selbstständige, unabhängige Stellung wie jeder andern Wissenschaft, so auch der Theologie gegenüber. Die Vorzüge, auf welche die Theologie sonst ihre Vorrechte und ihre Herrschaft gründete, kommen nunmehr im Wesentlichen auch der Philosophie zu, und geben daher jener keine Berechtigung mehr zu ihren früheren Ansprüchen. Jene gründete ihren Vorrang darauf, daß sie höhere Principien, höheren Ursprung und Inhalt habe als die Philosophie. Allein was zuerst den Inhalt betrifft, so ist, wenn man der Philosophie auch die Geschichte, nicht bloß die Natur, als Erkenntnißgegenstand gewährt — wie es denn seyn muß, um den Mangel der scholastischen Auffassung der Philosophie zu heben, und überhaupt den Aristotelischen naturalistisch-rationalistischen Standpunkt in der Metaphysik zu überwinden — dann ist, sage ich, der Inhalt des Christenthums nicht mehr ausschließlich der Theologie eigen, sondern auch der Philosophie, obwohl allerdings nicht in der gleichen Weise; nicht zugleich auch als Erkenntnißprincip nämlich, sondern nur als Erkenntnißgegenstand. Und diesen Inhalt überkommt die Philosophie nicht von der Theologie, sondern von der Geschichte, und er hat seine Bedeutung für die Philosophie nicht durch die theologische Wissenschaft, sondern durch den Glauben. Man darf Christenthum und Theologie, den Gläubigen und Theologen (fidelis und theologus) nicht mit einander verwechseln oder identificiren, wie allerdings die Scholastiker öfters zu thun scheinen. Der christlich Gläubige (fidelis) kann als solcher thätig seyn entweder als Theologe oder als Philosoph. Man kann darum mit Bestimmtheit sagen, die Philosophie habe denselben Inhalt und Gegenstand wie die Theologie, wenn auch überdieß noch einen weiteren; und also hat diese vor jener keinen besonderen Vorzug in dieser Beziehung.

Wenn ferner oft bemerkt wird, der Gegenstand der Philosophie sey beschränkt durch Maß und Kraft der menschlichen Vernunft, während die Theologie auch solche Wahrheiten enthalte, die alle menschliche Vernunft übersteigen, so ist zu bedenken, daß diese übervernünftigen Wahrheiten und Mysterien auch der Philosophie überliefert werden als Glaubensgegenstand, insofern sie als Traditionsgut in der Geschichte vorhanden sind, und daß die Philosophie auch daran in ihrer Weise sich versuchen kann und soll, wie die Theologie. Diese hat freilich ihnen gegenüber eine andere Stellung einzunehmen, aber insofern sie Wissenschaft ist, hat sie auch hierin keinen Vorzug vor der Philosophie. Denn was die Philosophie nicht zu erkennen, nicht zu begreifen vermag, wird es wohl die Theologie begreifen? Kaum; denn was die Kraft der Vernunft übersteigt, kann weder theologische noch philosophische Wissenschaft erkennen oder begreifen; es bleibt Sache des Glaubens. Daß aber Mysterien da sind, das ist auch nicht Verdienst der Theologie; sie hat sie nicht gefunden und aufgestellt, so wenig als sie sie begreifen kann. Beide Wissenschaften haben auch in dieser Beziehung nichts vor einander voraus.

Aber an Gewißheit und Zuverlässigkeit soll die Theologie die Philosophie übertreffen, weil sie sich gründe auf göttlich geoffenbarte Glaubenssätze, also ihre Gewähr und Sicherheit in der göttlichen Auctorität selber habe, während die Philosophie sich nur gründe auf die schwache, so leicht irrende menschliche Vernunft. Gewiß ein großer Vorzug für die Theologie! Allein es ist zu bedenken, daß dieser Vorzug doch nur für den Gläubigen besteht, nicht für den Ungläubigen oder Andersgläubigen, und dem Glauben zu gute kommt, nicht eigentlich dem Wissen. Für den Nichtglaubenden hat darum die ganze theologische Wissenschaft eigentlich wenig oder gar keine Bedeutung, da dieser gerade die göttliche Grundlage derselben, also gerade ihre Gewähr der Wahrheit und Gewißheit nicht anerkennt. Der Vorzug, den die Theologie dem Gläubigen gegenüber hat, wird dem Ungläubigen gegenüber ein

Mangel vielmehr, als ein Vorzug. Nur für den Gläubigen also hat die Theologie Geltung und eigentliche Bedeutung; dieser läßt die Glaubenssätze als göttlich geoffenbarte und darum unzweifelhaft gewisse und wahre gelten, und braucht daher auf seinem Standpunkt nicht erst nach ihrer Gewißheit und Wahrheit zu forschen. Die Wissenschaft wird für ihn nur die Aufgabe haben, ihm diese Sätze klar und möglichst verständlich zu machen, ihm Einsicht in ihren Sinn und Zusammenhang zu verschaffen; wobei dann bei dem allenfallsigen Offenbarwerden ihrer Vernunftgemäßheit gleichsam zum Ueberfluß auch neue, menschliche Gewähr für ihre Gewißheit und Wahrheit sich ergibt, und der Glaube gegen menschliche Angriffe sicherer gestellt wird. Die christliche Theologie als Wissenschaft des Glaubens ist daher die christliche oder kirchliche Hauswissenschaft für den Gläubigen zur größeren Verdeutlichung, zum besseren Verständniß der Glaubenssätze. Die positive Theologie, insbesondere die Dogmatik, hat das Interesse des Glaubens und seines Inhaltes zu vertreten; das Wissen und Erkennen ist ihr nur Mittel, nicht Zweck, während bei der Philosophie das Umgekehrte der Fall ist.

Dem Nichtgläubigen gegenüber hat aber, wie gesagt, diese auf den Glauben an die göttliche Offenbarung gegründete Wissenschaft nur wenig oder gar keine Geltung; denn dieser stellt ja das Geoffenbartseyn, also die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung, auf welcher sie beruht, in Abrede, oder fragt wenigstens erst darnach, ob denn wirklich göttliche Auctorität da sey, und die Glaubenssätze wirklich göttlich geoffenbart seyen. Schon diesem gegenüber muß sich die christliche Wissenschaft auf einen andern Standpunkt stellen, als bloß auf den des Glaubens und der Glaubensprincipien; denn mit Einem, der die Principien läugnet, läßt sich nicht streiten, und man muß, wie auch Thomas von Aquin bemerkt, irgend etwas, was er selbst zugibt, zur Grundlage und zum Princip nehmen, um mit ihm sich zu verständigen. Offenbar würde da das Beste seyn, eine solche Wahrheit als Fundament und Princip

zu finden und zu Grunde zu legen, die er als Mensch gar nicht nichtanerkennen konnte, sondern nothwendig zugeben mußte. Und einen solchen Standpunkt zu suchen, und ein möglichst sicheres, unerschütterliches, allgemein geltendes Fundament und Princip zu finden, hat die nachscholastische Philosophie sich besonders und — wie schon früher bemerkt wurde, mit Recht zur Aufgabe gestellt.

Indeß auch abgesehen von solchen apologetischen Zwecken den Nichtgläubigen gegenüber, muß die Wissenschaft um ihrer selbst und um der Wahrheit willen sich auf andere Principien als die des Glaubens gründen. Denn der religiöse Glaube selbst, und sein Inhalt und die Offenbarung sind an sich wiederum Gegenstand wissenschaftlicher, philosophischer Erkenntniß; der Glaube selbst soll verstanden und begriffen, die Offenbarung selbst soll wissenschaftlich geprüft und beurtheilt werden. Dazu kann man nicht den Glauben und die Glaubenssätze selbst wieder als Principien der Erkenntniß gebrauchen, ohne sich einer petitio principii schuldig zu machen und sich zwecklos im Kreise zu drehen.

Das Eigenthümliche der positiven christlichen Theologie besteht darin, daß sie die christlichen Glaubenssätze von vornherein als feste, sichere Wahrheiten, als Axiome anerkennt, und zu Principien und zugleich zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit macht; so daß diese eigentlich nur in einer Explication, in einer Entfaltung und Erklärung dieser Wahrheiten besteht, nicht aber eigentlich ein Suchen der Wahrheit und Gewißheit selber ist, denn diese besitzt sie schon im Glauben. Darin besteht wohl der Vorzug der Theologie, aber auch wiederum ihre Beschränkung und ihre wissenschaftliche Unvollkommenheit im Vergleich mit der Philosophie, da diese wissenschaftlich gründlicher und umfassender zu Werke geht. Was aber sonst das Christenthum bietet, kommt alles auch der Philosophie zu gute, obwohl sie nicht auf die Glaubenssätze als solche sich gründet, sondern auf die historisch gebildete und natürliche Vernunft einerseits, und auf den Inhalt der menschlichen Geschichte und der Natur andererseits. Würde man daher sagen,

der Theologie komme ja das übernatürliche Licht (lumen supernaturale) der Offenbarung bei ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit zu Hülfe, daher sie mehr zu leisten vermöge als die Philosophie, so wäre zu erwiedern, daß nichts hindert, daß dieses auch der Philosophie zu Theil werde, wenn es überhaupt bei wissenschaftlicher Thätigkeit in Betracht kommen soll. Denn nicht der theologischen Wissenschaft, sondern dem Glauben ist übernatürliche Erleuchtung oder Gnade zugesichert (im Grunde genommen jedem Menschen, der in die Welt gekommen und nach Wahrheit strebt); und die menschliche Vernunft kann sich also gegebenen Falls der Erleuchtung und Kräftigung bei philosophischer Forschung so gut erfreuen, wie bei theologischer. Soll doch gerade dieß den charakteristischen Unterschied der christlichen Philosophie vor jeder andern begründen, daß sie als Produkt der durch das Christenthum gebildeten, erleuchteten und durch dasselbe selbstständiger und mündiger gewordenen Vernunft erscheint.

Wir sehen also, wie die Vorzüge, auf welche die Theologie ihre Herrschaft begründet hat, auch der Philosophie zukommen, der christlichen Philosophie nämlich, und wie um ihretwillen die Philosophie als Metaphysik, also gerade die philosophische Königin, keineswegs der Theologie als Magd untergeordnet zu seyn braucht; so wenig als hinwiederum die positive Theologie der Philosophie geradezu untergeordnet seyn muß — was bei den meisten heutigen theologischen Disciplinen ohnehin klar ist; aber auch von der Dogmatik und Moraltheologie gilt. Denn die Philosophie kann nicht a priori sagen und bestimmen, welches die specifisch christlichen Glaubens- und Sittenlehren sind, und wie sie dem Geiste und der Tradition des Christenthums gemäß verstanden werden müssen. Nicht bloß aber nicht nothwendig ist diese Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, sie darf nicht einmal stattfinden, wenn die Philosophie anders mit wissenschaftlicher Forschung auch in Betreff des Christenthums Ernst machen will, und dadurch im Stande seyn soll, der Theologie

wirklich ersprießliche Dienste zu leisten. Daran hielten selbst die Scholastiker fest, daß die Philosophie Werk der Vernunft selbst seyn müsse, also sich nicht auf Glaubenssätze als Principien gründen könne, und auch in ihrem innern Zusammenhang nicht den Glauben an die Stelle der Consequenz und klaren Erkenntniß setzen dürfe. Die Unterwerfung unter die Theologie galt erst der vollendeten, zu Ende geführten philosophischen Erkenntniß, war also eine erst hinzugefügte, äußere. Es muß daher um so mehr von der christlichen Philosophie gelten, daß sie in sich selbstständig sich begründe und ausgestalte, ohne sich von vornherein als Wissenschaft schon der Theologie zu unterwerfen, da sie vielmehr die Grundlage der positiven Theologie, nämlich Glaube und Offenbarung selbst erst zu erforschen und zu prüfen hat, um Wesen und Bedeutung davon zu erkennen, und sich zu überzeugen, ob hier in Wahrheit göttliche Offenbarung anzuerkennen sey oder nicht. Ohne diese Prüfung würde sie von einem Vorurtheil ausgehen, oder sich schließlich einem Vorurtheil unterwerfen, und dadurch ihr ganzes wissenschaftliches Verfahren discreditiren und nutzlos machen. Daß man aber deßwegen noch nicht vom Zweifel auszugehen braucht, wurde schon früher bemerkt.

Wir betrachten die Philosophie und Theologie als zwei coordinirte Wissenschaften, die sich in ihren Principien, ihrem Gegenstand, ihrer Methode und ihrem Zweck und Ziel von einander unterscheiden. Die Theologie hat den Glauben und die Glaubenssätze zu Principien, sie ist G l a u b e n s w i s s e n s c h a f t. Die Philosophie aber hat die Vernunft selbst mit ihrer immanenten Kraft zum Princip, sie ist V e r n u n f t w i s s e n s c h a f t. Die Theologie hat als Gegenstand ihrer Erkenntniß den gegebenen Offenbarungs-Inhalt; die Philosophie hat wohl diesen auch, aber zunächst nur als historisch gegebenes Erkenntnißobject, zudem aber die ganze große Thatsache des Gottesbewußtseyns oder der Religion in der Menschheit, sowie die Geschichte und Natur überhaupt. Das Ziel der Theologie ist Klarheit, das der Philosophie ist Wahrheit und

Gewißheit nebst der Klarheit. Die Theologie nämlich hat Wahrheit und Gewißheit schon im Glauben, und sucht diesen Glaubensbesitz nur denkend zu ordnen, zu durchdringen und klar zu machen durch Explication und Demonstration. Die Philosophie aber sucht Wahrheit und Gewißheit; sie ist daher, wenn man es so nennen will, inquisitiv, nicht bloß demonstrativ, wenn sie auch allerdings, wie früher gezeigt wurde, durchaus von Thatsachen ausgehen muß; denn diese Thatsachen sind die gesuchte Wahrheit und Gewißheit nicht selbst, sondern sollen nur als Mittel dienen, sie zu finden. Aus dem Gottesbewußtseyn und allem, was damit in Verbindung steht, wollen wir erkennen, ob auch objectiv demselben das Daseyn Gottes und der übersinnlichen Welt entspricht. Das ist noch nicht am Anfang der Forschung gewiß und als wahr erkannt, sondern ist das erste oder Hauptziel derselben. Der Theologie ist schon am Anfang der Inhalt und Gegenstand der Erkenntniß im Glauben, und durch denselben so gewiß und wahr, wie dem Naturforscher der Gegenstand seiner Forschung gewiß und wahr vorhanden ist durch die Sinneswahrnehmung. Allein die Objectivität der übersinnlichen Welt, die zuerst im Glauben für gewiß und wahr angenommen wird, ist für die Wissenschaft selbst erst ein Problem, insofern die Gewißheit und Wahrheit davon erst erkannt werden soll, da der Glaube doch nicht alle weitere Forschung über die Objectivität so überflüssig macht, wie die Sinneswahrnehmung die Forschung über die Objectivität und Thatsächlichkeit der Natur von vornherein unnöthig macht. Die Wissenschaft kann also den Glauben unterstützen und befestigen, indem sie den Gegenstand desselben in seinem Daseyn und seiner Beschaffenheit erforscht. Die gewußte Wahrheit ist fester, sicherer im Besitz, als die bloß geglaubte, denn die gewußte Wahrheit ist aller Willkür und allem Zweifel entrückt, die bloß geglaubte aber nicht, wenigstens der Möglichkeit nach nicht. Der Glaube gibt allerdings vollkommene Gewißheit und Ueberzeugung, aber eben nur so lange als er besteht; das Wissen aber läßt sich nicht willkürlich beseitigen oder Einem ent-

reißen, es bleibt selbst wider Willen [1]). Es ist also das Wissen nicht bloß ein Mittel, den Besitz der Wahrheit zur Klarheit zu bringen, sondern auch ihn zu sichern, indem man die Wahrheit auf dem Wege des Forschens selbst wiederum erringt, und dadurch zur vollkommenen, gegen den Zweifel und Unglauben geschützten Gewißheit erhebt.

Wenn nun die Philosophie durch ihre Forschung und Erkenntniß der Theologie auch Dienste leistet, so begründet das noch kein Dienstverhältniß der ersteren dieser gegenüber. Wer Dienste empfängt, besitzt darum noch nicht die Herrschaft, und wer Hülfe und Unterstützung gewährt, ist darum noch nicht Diener. Wenn die Metaphysik wirklich die sogenannten praeambula fidei zu gewähren vermag für den Glauben und die Glaubenswissenschaft, so braucht sie dafür der letzteren nicht als Magd unterworfen zu werden. Es war überhaupt die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie, auch in der früheren Fassung dieses Begriffes, zur Theologie, als Verhältniß der Dienstbarkeit und Unterwerfung einer=, und der Herrschaft andererseits, unseres Erachtens eine verfehlte nicht bloß, sondern auch eine schädliche und gefährliche für die Wissenschaft und für den Glauben. Man begriff unter Philosophie die Naturwissenschaft ebenso wie Logik, Dialektik und Metaphysik. Wie soll nun die Theologie die Naturwissenschaft beherrschen und ihr befehlen? Zeigt die Theologie der Naturwissenschaft die richtige Methode, den Weg und die Richtung, die sie einzuschlagen hat, wie es einer wirklichen Herrin zukommt? Mit nichten, wie die

[1]) Daß das Wissen insofern eine höhere psychische Thätigkeit ist als das Glauben, liegt in der Natur der Sache, und ist selbst von den christlichen Forschern allenthalben anerkannt schon dadurch, daß sie das Wissen erstreben. In praktischer Beziehung bleibt dadurch die Bedeutung des religiösen Glaubens ungefährdet, und seine Geltung und Nothwendigkeit vollkommen anerkannt. Man hüte sich nur, das Wesen des Glaubens darin zu suchen, daß eine Summe von Katechismuslehren im Gedächtniß bewahrt und für wahr gehalten werde.

Geschichte zeigt, und wie es in der Natur der Sache liegt. Oder kann die Theologie der Naturwissenschaft vorschreiben, was sie in der Natur finden und erkennen darf, und was nicht? Zuverlässig auch nicht, denn die Naturwissenschaft hat die Aufgabe, das zu finden und zu erkennen, was wirklich in der Natur da ist und geschieht, ohne Rücksicht auf Ansichten, Vorurtheile, Wünsche und Befehle; sie will nur das Thatsächliche in seinem Daseyn, seinen Verhältnissen und Wirkungen erforschen, und hat ihre Aufgabe gelöst, wenn dieses gelungen ist. Die Theologie kann höchstens verlangen, daß die Naturwissenschaft ihr eigenthümliches Gebiet nicht verlasse und in ein anderes willkürlich übergreife; allein gleiche Forderung kann auch ihrerseits die Naturwissenschaft stellen, daß sie in ihrem Gebiet nicht gehemmt und beeinträchtigt werde, und daß ihr nicht zugemuthet werde, Etwas in der Natur anders zu nehmen, als es einmal wirklich ist und erkannt wird. Wenn nach dem Ausdrucke des Thomas von Aquin die Theologie über alle andern Wissenschaften urtheilt und richtet, und diejenigen Resultate derselben als falsche verurtheilt, die mit ihr nicht übereinstimmen, so kann das nur insoweit gelten, als die Theologie in ihrem Gebiete sich schützen und wahren will. Aber der Ausspruch legt es allerdings der Theologie nahe, unbedingte Herrschaft über alle Wissenschaften in Anspruch zu nehmen, wodurch sie hemmend einwirken würde auf dieselben. Denn sie würde nicht bloß die Glaubenssätze, sondern auch (als Wissenschaft) die *fertigen Beweismittel*, ihre Prämissen und Consequenzen den andern Wissenschaften als Norm und Richtschnur hinstellen, und dadurch sie beeinträchtigen und unbefangene Forschung unmöglich machen. In der That wollte auch die Theologie Herrin der Naturwissenschaften seyn und erwies sich als Hemmniß derselben; mußte aber eben deßhalb im Kampfe unterliegen — zum Schaden des Glaubens und des Christenthums, deren Sache sie zu vertreten meinte. Wie wäre z. B. die Astronomie zu ihrer heutigen Höhe gekommen, wenn sie wirklich jenes Verhältniß der Unterwerfung unter die Theologie

als das unbedingt richtige, normale angesehen und sich unbedingt derselben gefügt und unterworfen hätte? Der Erfolg hat gezeigt, daß die frühere Bestimmung dieses Verhältnisses nicht das vollkommen Richtige, für immer Gültige gewesen, daß diese natürlichen Wissenschaften in ihrem Gebiete eine gewisse Freiheit und Selbstständigkeit bedürfen, und mit ihren Resultaten wiederum auf die Theologie als Wissenschaft ein- oder zurückwirken, wie es in der Gegenwart thatsächlich der Fall ist.

Auch die Logik, als Wissenschaft des Denkens und Erkennens, steht nicht eigentlich in einem Dienstverhältniß zur Theologie, das sie etwa durch Gehorsam zu bethätigen hätte. Die Theologie kann nicht befehlen, welches die richtigen Denk- und Erkenntnißgesetze, -Formen und -Functionen seyen, und welche die Logik als solche finden und anerkennen solle. Diese Gesetze sind da, und die Logik muß sie so zu erkennen suchen, wie sie wirklich sind, ohne sich von Jemanden einreden lassen zu können; sie ist selbstständig, indem sie die Thatsächlichkeit anerkennen muß. Wenn nun die Logik die richtige Art und Weise des Denkens und wissenschaftlichen Verfahrens angibt, welche die Theologie wie jede andere Wissenschaft zu befolgen hat, wenn sie richtig zu Werke gehen und an's Ziel kommen will, ist das Eigenthümlichkeit und Geschäft einer Magd? Könnte man da nicht die Logik und Wissenschaftslehre, als Wissenschaft des Denkens und Wissens, selbst als Herrin bezeichnen statt als Dienerin, als Herrin nicht des Glaubens zwar, aber der Glaubenswissenschaft? Und wenn wir auch das nicht geltend machen wollen, sondern sie als sogenannte Formalwissenschaft (Instrumentalphilosophie, wie man sie auch genannt hat) in ein dienendes Verhältniß uns denken wollten, so wäre doch zu erwägen, daß diese Philosophie dann nicht bloß zur Theologie, sondern zu allen andern Wissenschaften, wie sie immer heißen mögen, in einem Dienstverhältniß stünde. Die Philosophie wäre da die Allerweltsdienerin, und die Theologie könnte wenig Rühmens machen von diesem Dienstverhältniß.

Und wie die Naturwissenschaft und auch die Logik und Wissenschaftslehre nicht in einem Dienstverhältniß zur Theologie stehen können, so auch nicht die Metaphysik, obwohl sie in einer weit näheren Beziehung zu derselben allerdings steht, als die genannten beiden Wissenschaften, die wir als solche nach unserer Auffassung nicht mehr als Philosophie gelten lassen. Auch die Metaphysik kann und darf nicht als Magd der Theologie betrachtet werden und als solche sich bethätigen; sie darf es nicht sowohl in dem Interesse der Wissenschaft, als in dem des Glaubens. Als Wissenschaft wäre sie gehemmt und gebunden in aller Thätigkeit und Fortbildung, und könnte höchstens nur als historisches Fragment der früheren Philosophie sich forterhalten — in Bezug auf den Glauben aber würde sie stets Gefahr drohen im Zustand der Dienstbarkeit, ob sie sich nicht befreie und in Gegensatz trete zu ihrer vorigen Beherrscherin, was auch in der That geschehen ist, zum Schaden der Philosophie, der Theologie und des christlichen Glaubens selbst, wie früher schon erörtert wurde. Die Philosophie muß christlich werden durch e i g e n e Thätigkeit, nicht durch Unterwerfung und Hemmung; eine edle, freie, christliche Philosophie erreichen wir nur durch freie Fortbildung, nicht durch ein neues Dienstverhältniß derselben.

III.

Philosophie und Auctorität.

Das Verhältniß der Philosophie zur Auctorität im Allgemeinen, und insbesondere zur Auctorität im Gebiet des religiösen Glaubens und Lebens, gestaltet sich, wie es schon öfters angedeutet wurde, ganz analog dem Verhältniß derselben zum Glauben und zur Theologie. Indem wir aber doch demselben noch eine besondere Erörterung widmen, haben wir vor allem die Ansprüche der Philosophie in unserer Auffassung in Bezug auf Geltung, Gewißheit und Vollkommenheit anzugeben.

Die Philosophie nun, als Produkt der menschlichen Vernunft, behaupten wir, kann niemals Anspruch auf Absolutheit der Erkenntniß erheben, und kann darum auch nicht absolute Geltung ansprechen. Sie ist stets mit Unvollkommenheit der Erkenntniß behaftet, bedarf daher stets der Vervollkommnung, und hat deßwegen auch die Pflicht und das Recht beständigen Fortschrittes an Form und Inhalt. Den Anspruch auf Absolutheit für ein philosophisches System zu erheben, wäre eben so unberechtigt bei der Schwäche und Vervollkommnungsbedürftigkeit des menschlichen Erkennens, als es verderblich wäre für die Philosophie selbst, da sie dann dem Fortschritt und der Vervollkommnung entsagen müßte und fix und fertig wäre für immer. Dessen nun eingedenk hat die Philosophie und die Wissenschaft überhaupt hinlänglichen Grund zur Bescheidenheit und zur Mäßigung ihrer Ansprüche; und schon hieraus mag erhellen, daß sie sich zur Auctorität, zur haltenden

und tragenden Macht des historischen Bewußtseyns und Lebens, nicht in ein schlechthin und von vornherein oppositionelles oder radikales Verhältniß zu setzen hat. Und unsere Auffassung der Philosophie, insbesondere unsere Gründung der Metaphysik auf das historische Bewußtseyn bringt es ohnehin mit sich, daß wir, wie mit der Geschichte überhaupt, so auch mit den Mächten der Geschichte nicht von vornherein brechen, sondern sie respectiren als Ausdruck vernünftiger Entwicklung im historischen Proceß der Menschheit.

Allein ebensowenig dürfen wir die Philosophie gleich von Anfang an irgend einer Auctorität in Dienstbarkeit unterordnen, so daß sie von dieser für ihre Forschung Befehle empfangen, in ihrem Denken und Erkennen dienstbar ihr gehorchen müßte. Die Philosophie geht nur auf Erkenntniß Gottes und der höheren Wahrheit, von der früher die Rede war, nicht aber darauf aus, irgend einer Macht, Meinung, Glauben oder Praxis zu dienen. Die Philosophie wird nicht von vornherein und principiell der Auctorität sich entgegensetzen; das wäre ein unberechtigtes Vorurtheil, wäre unwissenschaftliches, befangenes Gebahren. Aber irgend eine bestimmte, concrete Auctorität kann sie deßwegen nicht schon anfangs anerkennen und sich ihr unterwerfen, weil sie sich erst vergewissern und überzeugen muß, welches die wahre, richtige, berechtigte Auctorität sey. Zu dem Behufe muß sie die Auctorität selbst erst prüfen, um gegebenen Falls in vernünftiger Weise derselben Anerkennung und Unterwerfung zollen zu können. Und sie muß ganz unbefangen und selbstständig zu Werke gehen dürfen; es darf ihr von der Auctorität selbst nicht vorgeschrieben werden, was sie zu erkennen und anzuerkennen habe; sie darf ihre Urtheile und Schlüsse nicht nach Befehl gewinnen bei dieser Prüfung, sonst wäre es, wie sich von selbst versteht, nur ein Schein-Denken und Schein-Prüfen, und eine wissenschaftliche oder vielmehr unwissenschaftliche Heuchelei. Die Philosophie würde sich zur Hofsophistin der Auctorität herabwürdigen, die auf Bestellung oder nach Befehl

und Gutdünken derselben ihre Gedanken, Urtheile und Schlüsse gestaltete.

Die nicht-geprüfte und erkannte Auctorität kann und darf die Philosophie für sich nicht gelten lassen; sie hat nicht bloß nicht die Pflicht, sie hat nicht einmal das Recht dazu, weil sie die wissenschaftliche Pflicht unbefangener Prüfung verletzen würde. Will man das nicht zugeben, dann greife man nur blindlings hinein in die Geschichte, um irgend eine Auctorität herauszuraffen, sie ungeprüft anzuerkennen, und auf Gerathewohl sich ihr zu unterwerfen! Das kann und soll der einzelne Mensch im praktischen Leben nicht einmal, viel weniger darf es der Philosophie zugemuthet werden!

Die wahre Auctorität selbst würde Verlust erleiden, würde um Werth und Bedeutung kommen, wenn ihre Anerkennung nicht von unbefangener Prüfung abhängig gemacht würde. Wäre blinde, urtheilslose Unterwerfung nothwendig, so käme es für den Menschen einzig und allein auf den Zufall an, ob er wahrer oder falscher Auctorität sich unterwürfe; denn ohne Prüfung wäre keine Unterscheidung beider mehr möglich, und es könnte auch Niemanden zugemuthet werden, die falsche Auctorität zu verlassen, und der wahren zu huldigen, weil man ohne Prüfung kein Mittel hätte, diese Aufforderung zu motiviren und ihr Nachdruck zu geben. Gerade der wahren Auctorität also muß am meisten daran liegen, daß genau und unbefangen geprüft werde; denn je mehr und vollkommener dieß geschieht, um so mehr wird sie an Anerkennung gewinnen. Und eine Auctorität, welche dieß schlechterdings nicht gestatten würde, zeigte dadurch, daß sie zu sich selbst kein rechtes Vertrauen hege, und unbefangene Forschung und Prüfung zu scheuen habe. Sie würde sich dadurch der freien Anerkennung und der daraus hervorgehenden Achtung selbst berauben, und daher nur so lange und so weit Geltung haben, als ihre Gewalt reichte, oder als Gedankenlosigkeit und Unwissenheit dauerte. Und Menschen, die ohne Prüfung und Urtheil, ohne Gebrauch der Denk-

Kraft und Vernunft sich einer Auctorität zu fügen angeleitet werden, werden auch blindlings, grundsatz- und charakterlos wiederum einer andern sich fügen, und die erste ebenso urtheilslos wieder verlassen, als sie sich ihr zuerst unterworfen haben.

Das gilt insbesondere auch von der Auctorität, welche als die Trägerin und Bewahrerin göttlicher Offenbarung gelten soll. Ihre Anerkennung muß eine vernünftige seyn. Würde sie ohne Urtheil und Prüfung als die wahre angenommen, so wäre diese Anerkennung, wenn auch nicht unvernünftig, so doch vernunftlos, und hätte wenigstens keinen wissenschaftlichen Werth. Dem Vernunftgebrauch kann der Mensch trotz aller Auctorität nicht entgehen, wenn diese auch noch so berechtigt ist. Denn würde er auch Alles ohne weitere Prüfung auf Treue und Glauben von derselben annehmen, *sie selbst* müßte er zuvor prüfen und als wahr erkennen, ehe er sich ihr ganz hingäbe. Dasselbe gilt von der Offenbarung, deren Trägerin und Bewahrerin die Auctorität seyn soll. Auch diese kann und darf ohne Prüfung nicht angenommen werden, weil die Geschichte mehrere angebliche Offenbarungen der Gottheit der wissenschaftlichen Forschung bietet, ja weil im Grunde genommen jede Religion auf eine wirkliche oder vermeintliche Offenbarung Gottes sich stützt, und selbst der Fetisch-Diener nur da verehrt und anbetet, wo er in irgend einem auffallenden Gegenstande göttliche Offenbarung oder Wirkung zu erblicken glaubt.

Zwischen Vernunft und Offenbarung sagt man, und mit Recht, kann kein Widerspruch statt finden, weil beide von Gott gegeben sind. Es ist aber *wahre* göttliche Offenbarung und *richtig gebildete* und *erkennende* Vernunft gemeint. Beide gehören sogar nothwendig zusammen, denn göttliche Offenbarung wäre ohne eine sie prüfende und erkennende Vernunft gar nicht möglich, wenigstens nicht von Bedeutung und Wirksamkeit. Die Vernunft ist das Erste dem Menschen unmittelbar Gewisse von diesen beiden; sie ist die Gottesgabe von Natur aus, durch welche

er sich der andern, der Offenbarung bemächtigen kann in Glauben und Gehorsam, und sie verstehen kann in der Wissenschaft. Die Vernunft also ist das Organ, das menschlicherseits die Wirksamkeit einer Offenbarung ermöglicht; auf sie ist die Offenbarung so zu sagen berechnet und ihr muß der Mensch vertrauen, um nur einer übernatürlichen, göttlichen Hülfe theilhaftig werden zu können. Ihre Thätigkeit bleibt durch göttliche Offenbarung nicht erspart, wird nicht überflüssig, sondern ist vielmehr conditio sine qua non von Seite des Menschen; er ist durch sie, im Unterschied vom vernunftlosen Thiere, der Offenbarung fähig, kann sie verstehen und annehmen. Man behauptet zwar, Glaube und Annahme der göttlichen Offenbarung sey ein Act des Willens, und durch diesen und durch göttliche Gnade bedingt. Das soll nicht in Abrede gestellt werden; aber doch wird man nicht behaupten wollen, daß der Willensact dabei blind, ohne Urtheil erfolgen müsse, sondern es muß ein vernünftiger, also mit Bewußtseyn und Erkenntniß verbundener seyn. Also setzt auch so noch die Anerkennung der Offenbarung und Auctorität eine Prüfung und ein Urtheil voraus. Diese Prüfung aber der offenbarenden Auctorität ist nicht möglich ohne auch auf die Sache selbst, auf den Inhalt der Offenbarung Rücksicht zu nehmen; sie wird sich erstrecken auf Thaten und Lehren derselben. Wo Unnatürliches, Unsittliches, Unvernünftiges, Sichselbst-Widersprechendes für Wahrheit ausgegeben wird, da hat die vernünftige Prüfung Recht und Pflicht Anerkennung zu versagen. Ohne dieß wäre ein Unterschied von wahrer und falscher Offenbarung nicht mehr möglich, und es würde gerade die wahre Offenbarung bei Verbot der Prüfung zugleich Würdigung und Anerkennung verlieren, und jeder Abenteurer könnte sich für einen göttlichen Propheten ausgeben, und indem er sich jede Prüfung verböte, unbedingte Anerkennung fordern.

Vernunftgebrauch also ist auch der wahren Offenbarung und Auctorität gegenüber nicht bloß zulässig, sondern sogar noth-

wendig, weil diese ohne Prüfung und Erkenntniß keine wahre Bedeutung, keinen wahren Werth hätten, von der falschen nämlich nicht unterschieden werden könnten. Und nicht gering darf man diesen Vernunftgebrauch anschlagen, weil davon die Zuverlässigkeit der Entscheidung über die Wahrheit der Offenbarung und Auctorität abhängig ist. Wenn man sagt, die göttliche Offenbarung und Auctoriät sey nothwendig wegen der großen Schwäche und Irrthumsfähigkeit der menschlichen Vernunft, so dürfte die Wahrheit hievon schwerlich mit triftigen Gründen in Abrede gestellt werden können; aber man hüte sich diese Schwäche und Irrthumsfähigkeit der Vernunft übermäßig zu betonen, denn mit der Vernunft geht zugleich die menschliche Gewähr für Gewißheit und Thatsächlichkeit der Offenbarung zu Grunde. Je weniger fähig die Vernunft ist zu prüfen und zu beurtheilen, desto weniger zuverlässig und gewiß kann sie die rechte Offenbarung und Auctorität finden und anerkennen. Man begründet oft die Nothwendigkeit und Geltung der Auctorität der Einzelnen gegenüber dadurch, daß man behauptet, die Evidenz der individuellen Vernunft könne und dürfe sich nicht für unfehlbar halten. Auch das ist nicht geradezu zu bestreiten. Aber man wird auch zugeben müssen, daß es doch viele Fälle gibt, in denen diese Evidenz als unfehlbar gelten muß, wie das bei natürlichen Wahrheiten und Erfahrungen in der Regel der Fall ist; aber auch gerade der wahren Auctorität gegenüber gewissermaßen gefordert wird, da sonst die Anerkennung derselben von Seite dieser individuellen Vernunft selbst an Gewißheit und Bedeutung verlieren müßte. So bedingen sich also Auctorität und Vernunft-Thätigkeit durchgängig gegenseitig, und jene kann ohne Prüfung und Erkenntniß dieser selbst auf keine Geltung und Anerkennung Anspruch machen. Dabei versteht es sich von selbst, daß Prüfung und Anerkennung wahrhaft göttlicher Offenbarung und Auctorität nicht den Sinn von Approbation habe, wie etwa Sophisterei einwenden möchte; denn die Erkenntniß und Anerkennung göttlicher Auctorität schließt eben von selbst auch dieß in sich, daß

die Geltung derselben von der Zustimmung und Billigung menschlichen Urtheils und Willens unabhängig sey.

Damit fällt auch eine andere Einwendung weg, die man gegen die Coordinirung von Vernunft und Auctorität vorzubringen geneigt seyn dürfte. Wie, könnte man nämlich sagen, die Vernunft und demgemäß die Philosophie soll der göttlichen Auctorität selbst gegenüber selbstständig, und derselben daher als gleichberechtigte Macht coordinirt seyn, und es soll von ihrer Prüfung und Erkenntniß abhängen, ob man sich dieser Auctorität unterwerfe und das was sie als Wahrheit biete, als solche anerkenne oder nicht? Wir antworten: keineswegs behaupten wir das, sondern ganz das Gegentheil. Die Philosophie nach unserer Auffassung hat ja gerade die Aufgabe, Alles am Maße des göttlichen Gedankens und Wollens zu messen, und darin eben besteht ihr Erkennen und Wissen. Die göttliche Vollkommenheit und das göttliche Denken und Wollen sind allenthalben das Entscheidende. Was daher die göttliche Wahrheit selber spricht oder kund gibt, wird als gewiß und wahr angenommen werden müssen selbst in dem Fall, daß es noch nicht vollkommen erkannt und begriffen wäre; die göttliche Wahrheit und Vollkommenheit ist Bürge jeder andern Wahrheit. Und göttliche Auctorität für dieselbe ist sicherer und zuverlässiger als jede Evidenz, jede Einsicht, jedes Urtheil oder Schluß des menschlichen Geistes. Allein darum handelt es sich bei dieser Prüfung der Vernunft der Auctorität gegenüber, ob göttliche Auctorität überhaupt als Macht in der irdischen Geschichte wirke, und wenn dieß der Fall, welche es in der That sey unter den verschiedenen Auctoritäten in der Geschichte, die den Anspruch machen, es zu seyn. Darin liegt die Schwierigkeit, und man kann sagen, das eigentlich Tragische in der menschlichen Geschichte, daß hierüber selbst wieder Ungewißheit, Irrthum und Täuschung möglich und thatsächlich vorhanden ist. Darin liegt aber auch die Berechtigung unablässiger Forschung für die Philosophie, den übrigen Mächten der Geschichte gegenüber. Denn wenn auch dem Glauben und wenn dem Einzelnen die

Ungewißheit gehoben und für seine individuelle Ueberzeugung weitere Forschung nicht nöthig ist — der Wissenschaft ist diese Aufgabe immer gestellt, sowohl um der Verschiedenheit der Ansprüche willen, zwischen denen entschieden werden muß, als auch um des Fortschrittes willen in der immer klareren und gewisseren Erkenntniß der wirklich gefundenen Wahrheit. Die Methode der Forschung muß immer sicherer, die Genauigkeit der Prüfung immer schärfer, die Möglichkeit des Irrthums in der Forschung immer beschränkter werden. Und eben deßwegen muß diese Forschung eine freie selbstständige seyn, d. h. eine solche, die nur den ewigen, gottgegebenen Gesetzen des Denkens und Erkennens folgt, und den geprüften, als gewiß bewährten Wahrheiten unbedingt Anerkennung zollt. Sie muß eine solche seyn, die nicht das Denkgesetz beugen will im Dienste irgend einer Macht, und die nicht der erkannten Wahrheit widerstrebt um irgend einer Rücksicht, irgend eines Vortheils willen; und die nicht irgend eine Meinung, irgend einen Irrthum als Wahrheit zu begründen und aufrecht zu erhalten sucht aus Furcht vor irgend einer Macht, oder aus Wohldienerei gegen dieselbe. Wer sollte diese Freiheit und Selbstständigkeit der wissenschaftlichen Forschung nicht anerkennen? Wer sollte wagen sie als unberechtigt zu bezeichnen? Es wäre Verrath von Seite der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie, würde sie nicht in diesem Sinne frei und selbstständig forschen; Verrath an der Wahrheit und an Gott dem Geber der Vernunft; Verrath an der eigenen Natur und Vernunft, in welcher vorzugsweise die Würde, Macht und Herrlichkeit des menschlichen Wesens begründet ist; Verrath endlich an der wahren Auctorität selbst, die ohne Vernunftgebrauch von der falschen nicht unterschieden, nicht erkannt und daher auch nicht wahrhaft und vernünftig anerkannt werden, sondern allenfalls nur zufällige Anerkennung finden könnte.

Es ist auch keineswegs, wie man oft meint, ein Zeichen von geistiger Verkommenheit oder Verfall, von Zweifelsucht oder Impietät, wenn die Wissenschaft einer späteren Zeit den früher

geltenden Beweisen für eine Auctorität oder Wahrheit kein Gewicht, früheren Methoden keine unbedingte Geltung mehr gewährt. Die Wissenschaft hat die Aufgabe, nicht bloß die Wahrheit zu vertheidigen, sondern auch sie immer vollkommener, immer klarer zu erkennen, überzeugender darzustellen und unerschütterlicher zu begründen. Der Wahrheitstrieb wird Streben nach besseren Beweisen, nach sicherer Methode veranlassen, nicht der Zweifel; und bessere Einsicht wird frühere Beweise als unzureichend bezeichnen, nicht Impietät oder Verkommenheit. Es verräth im Gegentheil, bei sonstiger sittlicher Haltung, ein höher ausgebildetes Wahrheitsgefühl, eine höhere Schärfe und Vollkommenheit des Denkens, ein höheres wissenschaftliches Gewissen, wenn man Beweise und Gründe für irgend eine Wahrheit nicht so leicht gelten läßt; und es wird die Möglichkeit der Täuschung und des Irrthums vermindert, und dadurch der wirklichen Wahrheit mehr Raum gewonnen der Scheinwahrheit gegenüber. Der Wilde, der Ungebildete ist leicht überzeugt, glaubt leicht, läßt leicht Beweisgründe als richtig gelten, die für den besser Gebildeten keine Bedeutung haben. Der höher Gebildete wird prüfender, kritischer zu Werke gehen, wird mit schärferem Auge betrachten, wird weniger leicht in Bausch und Bogen hinnehmen, was ihm als Wahrheit verkündet wird. Und mit Recht wird er so verfahren sowohl im Interesse der menschlichen Vernunft, als auch der göttlichen Wahrheit, denn beide werden auf diese Weise gewinnen; die eine an Kraft und Einsicht, die andere an Anerkennung und Herrschaft dem Irrthum gegenüber.

Auctorität und Wissenschaft sind die zwei historischen Mächte, durch deren Zusammenwirken der geschichtliche Entwicklungs- und Bildungs-Proceß der Menschheit sich realisirt. Die erste ist die bewahrende, die historische Continuität erhaltende Macht, die andere die treibende, die Fortentwicklung fördernde und wirkende. Beide gehören nothwendig zusammen, indem sie sich gegenseitig ergänzen. Zwar werden beide selten im Laufe der Ge-

schichte im Gleichgewicht sich halten, sondern bald die eine, bald die andere derselben wird vorherrschen; aber ein auffallendes Uebergewicht der einen wird immer schädlich wirken. Entweder wird Stagnation mit ihren Uebeln eintreten, wenn das Conservative, die Auctorität allein oder mit abnormem Uebergewicht herrscht, oder es wird ein Riß in der historischen Continuität der Fortbildung stattfinden, wenn das gährende, treibende Element von der Auctorität sich losreißt und allein zur Geltung kommen will. Beide sind bestimmt, zum Besten der Menschheit zu wirken, beide können aber auch durch Mißbrauch großes Unheil in derselben stiften und deren geschichtliche Entwicklung und Vervollkommnung hemmen und stören.

Nach dem Satze, daß Vernunft und Offenbarung, und also auch die dieser Offenbarung entsprechende Auctorität sich nicht widersprechen, weil beide von demselben göttlichen Urheber kommen — kann man behaupten, daß auch die Wissenschaft, und insbesondere die Philosophie von Gottes Gnaden sey, von Gott gewollt, von ihm ermöglicht und berechtigt. Die Träger der Auctorität werden dieß durch die historischen Verhältnisse, durch Geburt oder Wahl, oder eigenmächtige Erhebung; insofern aber die Auctorität selbst gottgewollt ist, werden diese historischen Verhältnisse als ein Werkzeug göttlicher Vorsehung betrachtet, und die Träger der Auctorität bezeichnen sich, als solche, von Gottes Gnaden in religiös-ethischem und historisch-juridischem Sinne. Die Träger der Wissenschaft haben ebenfalls ihr Recht und ihre Pflicht durch die Geburt, indem sie durch geheimnißvolle, gottgeordnete Wirkung der Natur mit hervorragendem Talent oder Genie geboren werden, das sie zu ihrer Sendung befähigt, wie berechtigt. Sie werden dadurch Träger und Verwalter einer souveränen Macht, der Macht der Wahrheit und ewigen Gesetzmäßigkeit im Denken und Seyn, die Niemanden unterthan, die jeder Willkür entrückt ist und keiner sich unterwerfen darf.

Wie aber Alles, selbst das Beste, mißbraucht werden kann, so ist allerdings auch Mißbrauch der Wissenschaft, insbesondere

auch der Philosophie möglich, und hat oft genug schon stattgefunden; wie sie ja auch dem Irrthum ausgesetzt ist, obwohl gerade darin ihr wesentliches Streben besteht, diesen zu vermeiden und der Wahrheit allein die Ehre zu geben. Aus dem Umstande aber, daß Mißbrauch möglich ist, darf man keinen Grund und keine Berechtigung schöpfen wollen, die Wissenschaft ihrer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit zu berauben, sie also gerade in den wesentlichen Bedingungen ihrer Existenz zu bedrohen oder zu gefährden. Kann denn nicht auch die Auctorität, welcher Art sie immer sey, mißbraucht werden? Und ist sie nicht schon oft genug mißbraucht worden? Gewiß, denn wenn die Träger jeglicher Auctorität ethischer Verirrungen überhaupt noch fähig sind, was durch Thatsachen hinlänglich bewiesen ist, so ist auch Mißbrauch der Auctorität selbst möglich, und es wäre weit verwunderlicher, wenn ein solcher noch nie stattgefunden hätte, als dieß, daß er wirklich schon stattgefunden. Wird man aber daraus die Nothwendigkeit oder Berechtigung ableiten, sie zu fesseln oder irgendwie unterzuordnen, und dadurch gerade die wesentlichen Bedingungen ihrer Existenz und Wirksamkeit aufzuheben und sie zu zerstören? Man wird dieß nicht als berechtigt zugeben, und mit Recht; aber eben deßhalb wird man auch der Wissenschaft gegenüber den Mißbrauch derselben von Seite ihrer Träger, oder auch von Seite Unberufener nicht als Grund gelten lassen, sie zu hemmen und zu unterdrücken.

Es ist in neuerer Zeit ziemlich allgemein üblich, alles Schlimme und Verkehrte, alles Mißgeschick und Unheil, das in den letzten Jahrhunderten über die europäische Menschheit hereingebrochen, der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie oder den Philosophen zur Last zu legen. Es soll nicht geläugnet werden, daß die Philosophen große Schuld tragen, daß vielfach Mißbrauch getrieben ward mit sogenannter Philosophie oder Vernunftwahrheit, daß vielfach die Schranken des Gebietes und der Berechtigung derselben überschritten worden. Allein wollte man die Schuld der Träger der Wissenschaft und die der Träger der Auctorität genau gegen

einander abwägen, es würde schwerlich der größere Theil den ersteren zufallen, sondern eher vielleicht den letzteren; schon deßwegen, weil Mißbrauch der Auctorität weit allgemeiner, man möchte sagen, massenhafter und zugleich zwingender wirkt als Mißbrauch der Wissenschaft, der zunächst immer nur verhältnißmäßig wenige berührt. Eine nähere Untersuchung würde wohl auch zeigen, daß in den letzten Jahrhunderten Mißbrauch der Auctorität häufig den Mißbrauch der Wissenschaft veranlaßte, und der verderblichen Wirkung falscher Doctrinen unter den Völkern den Weg bereitete. Beide Mächte also, sowohl Auctorität als Wissenschaft können durch Pflichtvergessenheit und Mißbrauch verderblich werden für die Menschheit; wie sie zum Segen sind, wenn die Träger derselben ihren ethischen Verpflichtungen nachkommen. Beide Mächte also wirken unter denselben Bedingungen, wenn auch mit manchen Modificationen, zum Heil und Segen, wie zum Verderben der Menschheit.

Sind Auctorität und Wissenschaft von Gott gewollte und bestimmte Mächte, und sind beide nothwendig für den weltgeschichtlichen Proceß der Menschheit, und gedeiht diese nur, wenn beide harmonisch zusammen wirken, so werden sie sich pflichtgemäß und zum Heile der Völker gegenseitig zu achten, ja gegenseitig zu fördern und zu erhalten haben, statt daß die eine principiell der andern entgegen wirken oder auf deren Zerstörung ausgehen dürfte. An Conflicten zwar wird es auch bei dem besten Willen und Streben zwischen beiden da und dort doch nicht fehlen, wie bei dem ähnlichen Verhältniß der beiden Auctoritäten der Kirche und des Staates. Und da eine juridische Ausgleichung, eine strenge Scheidung und Bestimmung beiderseitiger Rechte und Pflichten bei den beständig wechselnden Verhältnissen in der historischen Entwicklung nicht möglich ist, so wird die Versöhnung, die Ausgleichung und Harmonie im Grunde nur auf ethischem Wege möglich seyn, wie bei dem verwandten Verhältniß von Kirche und Staat. Wollte man dieß indeß so deuten, daß im Falle eines Conflictes die

Wissenschaft, oder vielmehr die Träger derselben, sich unbedingt der Auctorität zu unterwerfen hätten, um ihrer moralischen Verbindlichkeit in diesem Falle gerecht zu werden, so wäre zwar nicht in Abrede zu stellen, daß die Träger der Wissenschaft solche Verbindlichkeit allerdings in eintretenden Fällen zu erfüllen haben; dagegen wäre aber auch zu bedenken, daß die Träger der Auctorität ethischer Verpflichtungen ebenfalls nicht enthoben seyen, sondern ihnen nachzukommen haben. Und in Betracht zu ziehen ist dann auch, daß es allerdings Fälle geben könne, wo dieselben ihre sittlichen Pflichten nicht erfüllen, und dann kein rechter Grund zu finden seyn dürfte, warum das Recht der Wahrheit — der Willkür oder dem Unverstande, oder irgend einer andern Schwäche unbedingt geopfert werden sollte. Hätte denn, ohne dieß zur Geltung zu bringen, das Christenthum selbst sich einführen und durchsetzen können in der Menschheit? Tragische Verwicklungen werden daraus immer hervorgehen, allein das liegt im Geschicke der Menschheit, und Conflicte dieser Art sind unter den gegebenen Verhältnissen nicht zu vermeiden, ja sind oft Knotenpunkte in der weltgeschichtlichen Entwicklung, sind Anfänge neuer Epochen.

Wir sprechen also für die Wissenschaft überhaupt und für die Philosophie insbesondere einen gewissen Grad von Freiheit und Selbstständigkeit an, ohne daß wir sie principiell der Auctorität entgegen stellen, oder dieselbe gefährden lassen. Sie kann nur so gestellt ihre Aufgabe lösen. Die Auctorität geht naturgemäß darauf aus, bestehende Verhältnisse zu bewahren, errungene oder gegebene Welt-Anschauungen aufrecht zu erhalten, die Continuität des geschichtlichen Bewußtseyns fortzusetzen. Die Wissenschaft sucht Neues zu erringen, zu entdecken, den geistigen Besitz der Menschheit zu vermehren, das Bewußtseyn derselben zu höherer Klarheit und Einsicht zu bringen. Dazu ist ein Geist des Unternehmens nothwendig, öfters ein kühnes Wagen im Forschen und Streben. Sie darf darauf nicht verzichten, sie muß das unternehmen, selbst auf die Gefahr hin, einmal eine Irrfahrt zu thun.

Die Aufgabe, welche die Wissenschaft zu lösen hat, ist eine solche, die keine Macht, kein Gesetz, keine Auctorität an ihrer Stelle zu lösen vermag. Es ist, wie schon bemerkt, die welthistorische — nicht bloß subjective — Aufgabe, die Wahrheit, sey sie natürliche oder übernatürliche genannt, menschlicher Seits zu erforschen, zu erkennen, und auf diese Weise das Gebiet der Erkenntniß positiv zu erweitern; wie sie andererseits negativ für die Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß dadurch wirkt, daß sie dem Zweifel begegnet und ihn überwindet, in einer mehr angemessenen und nachhaltigen Weise, als Befehl und Gewalt ihm begegnen können. Und gerade in dieser Beziehung dürfte die Philosophie in der Gegenwart eine große Bedeutung haben, indem sie die gebildete Menschheit aus der Geisteswüste der Glaubens- und Hoffnungslosigkeit, in welche sie nach Verlust des einfachen, unvermittelten Glaubens gerathen ist, nicht durch unmögliche Rückkehr, sondern durch muthiges Vorwärtsstreben hinauszuführen sucht in das gelobte Land eines durch wissenschaftliche Forschung befestigten und geläuterten religiösen Glaubens und Hoffens. Mag man auch immerhin sagen: um eine verlorne, höhere Lebensanschauung, um lebendiges religiöses Glauben und Hoffen wieder zu gewinnen, sey eine höhere als menschliche Thätigkeit, sey göttliche Hülfe für den Menschen nothwendig — gewiß ist doch, daß bei Allem, was der Mensch erreichen oder was er werden soll, auch er selbst thätig oder mitthätig seyn muß, und daß er niemals, selbst nicht von der göttlichen Macht, bei rein passivem Verhalten gebildet und vervollkommnet werden kann, so wie etwa das leb- und bewußtlose Material in der Hand des Künstlers. Und diese Mitwirkung zu immer vollkommenerer Erkenntniß der Wahrheit sowohl für den Einzelnen, als für die ganze Menschheit, bethätigt der menschliche Geist durch die Wissenschaft überhaupt, und insbesondere durch die Philosophie.

Darauf gründet sich Recht und Pflicht der wissenschaftlichen Forschung — und zwar der freien, selbstständigen Forschung d. h.

einer solchen, die nur der Wahrheit die Ehre geben, und nur den Gesetzen und der Nothwendigkeit des Denkens und Erkennens folgen will. Und wer sich ernsten, redlichen Strebens nach Wahrheit bewußt ist, und wem Beruf und Kraft zu ihrer Erforschung geworden ist, der verfolge unverzagt und vertrauensvoll seine Bahn. Ihm gilt — in seinem Sinne — das Wort des Dichters: Er, der mir zur Fahrt das Steuer lenkt, richte auch mein Segel; vorwärts muthige Freunde!

Fünfter Abschnitt.

Grundriß der Metaphysik.

Indem im Folgenden der Versuch gemacht wird, nach den bisher gepflogenen Untersuchungen über Aufgabe, Princip und Methode der Philosophie nunmehr ein System zunächst der Fundamentalphilosophie oder Metaphysik im Grundriß darzustellen, versteht es sich von selbst, daß dabei auch nur die Ansprüche eines Versuches und eines Grundrisses gemacht werden. Weder ist Vollständigkeit der Untersuchung und Darstellung beabsichtigt, noch will dabei schon das letzte Wort in Bezug auf die Grund-Probleme gesprochen seyn; denn wenn auch, wie wir hoffen, die rechte Art und Weise der philosophischen Erkenntniß gefunden und die Möglichkeit der richtigen Lösung der metaphysischen Grund-Probleme gegeben ist, so ist doch diese selbst damit nicht auch schon gegeben, wie der rechte Weg dadurch noch nicht zurückgelegt ist, daß er aufgefunden worden. Für einige Grundfragen sind zudem noch nicht einmal alle Vorbedingungen einer vollständigen Beantwortung derselben erfüllt.

Was die systematische Ordnung der (historisch-rationalen) Metaphysik betrifft, so dürfte sich bei näherer Erwägung dieselbe zu diesem Behufe wohl am besten in drei Theile gliedern lassen. Ist es nämlich Fundamentalaufgabe der Philosophie das Absolute, die Gottheit, zu erkennen, und ist die Lösung dieser Aufgabe nur

dadurch wahrhaft möglich, daß man hiebei das historisch gegebene Gottesbewußtseyn der Menschheit zum Erkenntnißobject macht, oder die thatsächlich im Glauben historisch und empirisch vorhandene Lösung jenes Problems der Philosophie selbst wissenschaftlich prüft, so ist damit die erste Aufgabe der Metaphysik schon gestellt. Es muß zum Behufe der Prüfung und Erkenntniß des historischen Gottesbewußtseyns oder der Religion überhaupt vor allem nach Ursprung, Grund und Wesen davon geforscht werden. Diese Thatsache aber ist einerseits zugleich eine historische und psychologische, andererseits hat sie einen bestimmten Inhalt, mit dem sie über ein Seyendes und Wirkendes, und über eine bestimmte Macht eine Aussage enthält, über die Gottheit nämlich. Darnach wird also die Untersuchung sich zu richten haben auf den historischen Ursprung, auf die psychische Bedingung und *subjective* Grundlage dieses Bewußtseyns ebenso, wie auf die *objective* Bedeutung und Giltigkeit des Inhalts oder der Aussage dieses Gottesbewußtseyns — da gerade davon Sinn und Wesen desselben bedingt ist. Wie aber die Untersuchung über den Ursprung und die psychische Bedingung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Gottesbewußtseyns geeignet ist, uns Wesen und Bedeutung desselben in Bezug auf seinen Inhalt erkennen zu lassen, so dürfte auch die Erforschung der historischen Entwicklung und Wirksamkeit des Gottesbewußtseyns in der Menschheit geeignet seyn — wenn irgend etwas — uns über den wahren Sinn desselben, nämlich die Objectivität oder Nichtobjectivität seines Inhalts, — der Gottheit nämlich — Aufschluß und sichere Erkenntniß zu gewähren. Damit ist Aufgabe und Umfang des ersten Theiles des Systems angegeben. Während nämlich andern Wissenschaften der eigentliche Gegenstand ihrer Erkenntniß unmittelbar gegeben ist, sie ihn also in unmittelbarer Gewißheit vor sich haben, so daß sie nicht erst nach dem Daseyn zu forschen benöthigt sind — ist dieß bei der Metaphysik, die das Absolute erkennen will, nicht der Fall, sondern sie hat, obwohl sie auch von einer gewissen Thatsache ausgehen muß, doch vor allem,

die Aufgabe, das Daseyn, die Objectivität des Absoluten oder Gottes zu erforschen, um damit erst den eigentlichen Gegenstand ihrer Erkenntniß zu gewinnen. Dieß soll nun so geschehen, daß aus dem Daseyn, d. h. aus dem Ursprung und der historischen Entwicklung und Wirksamkeit des Gottesbewußtseyns oder der Religion — das Daseyn Gottes erkannt, und wo möglich über die Objectivität desselben mit wissenschaftlicher Sicherheit entschieden werde. Diesen Theil kann man demnach auch bezeichnen als Philosophie der Religion vorzugsweise, und auch als Philosophie der Offenbarung und Mythologie.

Der zweite Theil hat dann die Aufgabe, den Inhalt des Gottesbewußtseyns selbst in seiner objectiven Beschaffenheit und seinem Verhältniß zum glaubenden und wissenden Subject näher zu erforschen; denn das Absolute ist noch nicht genugsam erkannt, die Aufgabe der Metaphysik noch nicht vollständig gelöst, wenn bloß über das objective Daseyn desselben entschieden ist. Es ist ebenso wichtig die nähere Erkenntniß seines Seyns und Wesens und seiner Eigenschaften, und nicht minder das Verhältniß des Nicht-Absoluten, vor allem des menschlichen Wesens selbst, dann aber auch des übrigen Geschöpflichen zu demselben anzustreben; was dann ohnehin nicht geschehen kann ohne dieses Geschöpfliche selbst in seinem Ursprung, Wesen und Ziel dem Absoluten gegenüber ins Auge zu fassen. Dieß Alles ist wiederum anzustreben durch kritisch-constructive Betrachtung der historisch und damit empirisch gegebenen Aufschlüsse hierüber in den Lehren der Religion, und zwar vor allem der vollkommensten Form derselben — der christlichen, in der Weise der organischen Thätigkeit der Vernunft oder immanenten Gottesidee, von der früher die Rede war. Dieser Theil kann als Metaphysik im engeren Sinne (positive Metaphysik) bezeichnet werden.

Da endlich das Gottesbewußtseyn d. h. das Ahnen, Glauben und Wissen des Daseyns eines absoluten Wesens oder Gottes nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Bedeutung hat für

die Menschheit, ja sich stets als die höchste bestimmende Macht in der Geschichte und im Leben der Menschen bewährt und zu bewähren hat, so ist gerade dieses praktische Verhalten der Menschheit im Lichte der gewonnenen Gotteserkenntniß selbst zu betrachten und zu bestimmen. Und zwar hat dieß zu geschehen in Betreff aller Institutionen, Verhältnisse und Mächte des Lebens. Es wird sich handeln um Gestaltung des Lebens und Verhaltens der Einzelnen, wie bestimmter Gemeinschaften und ganzer Völker — der Erkenntniß des Absoluten gemäß. Also religiöser Cultus, Recht, Sitte, objective Mächte und subjective Befugnisse, aus deren Zusammenwirken das geschichtliche Leben der Menschheit gewoben wird, ist unter den Gesichtspunkt des Absoluten zu stellen und darnach zu prüfen und zu bestimmen. Wir können daher diesen dritten Theil des Systems der Fundamentalphilosophie als Ethik bezeichnen, im weitesten Sinne dieses Wortes.

Erster Theil.

Die erste Aufgabe für die Metaphysik ist, Grund und Ursprung und damit Wesen und Bedeutung des Gottesbewußtseyns in der Menschheit zu erforschen. Es soll — ganz allgemein gefaßt, die Frage beantwortet werden: wie kamen die Menschen, wie kam die Menschheit dazu, außer dem natürlichen, sinnlich wahrnehmbaren und natürlich wirkenden Daseyn auch noch ein anderes, nicht so natürliches und wahrnehmbares Daseyn, und eine nicht so ordinär natürlich wirkende Macht — im Glauben und im Thun und Lassen anzuerkennen, während bei den übrigen Geschöpfen der Erde, bei den Thieren hievon nicht die geringste Spur sich findet? Was setzt dieses Gottesbewußtseyn und das demgemäß sich in Cultus und Sitte bestimmende Verhalten der Menschheit zu seiner Möglichkeit und Thatsächlichkeit voraus, welches sind die subjectiven und objectiven Bedingungen dieser im

Gebiete des Sinnlichen, Irdischen so außerordentlichen, so ungewöhnlichen Erscheinung?

Durch die richtige Beantwortung dieser Fragen wird nicht bloß die historische Erscheinung des Gottesbewußtseyns oder der Religion zum Verständniß gebracht, sondern nothwendig zugleich auch die Frage nach der Objectivität oder dem wirklichen, reellen Daseyn Gottes beantwortet werden, und nicht minder die menschliche Seele selbst in ihrem Ursprung und Wesen zur näheren Erkenntniß kommen. Die Grundentscheidung über Theismus, Atheismus und Pantheismus nicht minder, als die über den Materialismus drängt sich demnach in diese Untersuchung zusammen. Es begegnen sich aber auch im Grunde genommen alle Wissenschaften bei derselben, um vereint diese wichtigste Grundfrage in Betreff des menschlichen Daseyns und der Bedeutung der ganzen Schöpfung zu lösen. Zunächst ist die Untersuchung allerdings eine historisch-psychologische; aber das historische Problem wird schließlich vollkommen nicht zu lösen seyn ohne Beihülfe der Sprachforschung, und wiederum auch der Kosmologie und Geologie. Die psychologische Aufgabe aber erfordert zur Unterstützung selbst die Physiologie, und mittelst dieser die Naturwissenschaft überhaupt, wenn sie eine wahrhaft gründliche, allen Anforderungen der Gegenwart genügende Lösung finden soll.

I.

Ursprung und Wesen des Gottesbewußtseyns.

Indem wir Grund, Ursprung und Bedeutung des religiösen Bewußtseyns und Lebens in der Menschheit zu erkennen streben, um eben damit unserer eigentlichen Aufgabe gemäß das Absolute oder Gott zu erkennen, ist es billig, daß wir zuvörderst das Zeugniß der Religion über sich selbst, über ihren eigenen Ursprung vernehmen; daß wir zuvörderst darnach fragen, was diese in ihren verschiedenen geschichtlichen Formen selbst über sich und ihren Ursprung aussage. In Bezug auf diese Aussage oder dieses Zeugniß findet nun

eine große Uebereinstimmung statt unter den verschiedenen Religionsformen. Insgesammt nämlich sagen sie — wofern sie nur überhaupt eine Geschichte haben — über ihren eigenen Ursprung aus, daß sie von der Gottheit selbst abstammen, daß sie von dieser selbst gegründet, den Menschen vermittelt worden seyen. Das Gottesbewußtseyn, die Religion will allenthalben göttlichen Ursprungs seyn — nicht menschliches Werk, menschliche Entdeckung oder Erfindung. Dieses Zeugniß über den eigenen Ursprung hat nun zwar nicht unmittelbar wissenschaftlichen Werth; indeß ist doch kein Recht da, ihm unbedingt und in jedem Sinne zu widersprechen, so lange nicht die gewichtigsten Gründe dagegen vorgebracht, und eine andere, gegründetere Erklärung des Ursprungs des Gottesbewußtseyns gegeben ist. Jedenfalls nämlich ist in diesem constanten Selbstzeugniß entweder ein Bewußtseyn einer wirklichen historischen Thatsache, einer wirklichen Offenbarung der Gottheit an die Menschen zum Behufe der Gründung der Religion zu erblicken — oder es spricht sich darin wenigstens eine Art Naturdrang der Menschen aus, dieses religiöse Bewußtseyn nur auf die Gottheit selbst und ihre Auctorität zurückzuführen — ein Naturgesetz, das dann selbst wiederum der Erklärung bedürfte; oder endlich, es könnte wohl auch beides zugleich der Fall seyn.

Indeß die wissenschaftliche Forschung kann, wie gesagt, dieses Zeugniß nicht ohne weiters gelten lassen, sondern sie verlangt selbstständige, genaue Prüfung dieser ganzen Erscheinung mit ihrem eigenen Zeugniß über sich selbst. Und in der That, wenn auch dieses Zeugniß der Religion über sich und das Gottesbewußtseyn selbst in seinem Grund und Wesen von Gegnern nicht immer auf das genaueste und schärfste geprüft ward, so fehlte es doch an verschiedenen andern, diesem Zeugniß widersprechenden Erklärungsgründen desselben mit nichten, weder im Alterthum noch in der neueren Zeit. Wir haben diese verschiedenen Erklärungsgründe selbst zu prüfen, indem wir sie als Hypothesen betrachten und untersuchen, ob sie oder ob einer derselben geeignet sey, diese große

historische Erscheinung mit ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, Macht und Bedeutung zu erklären, und ob sie überhaupt mit der menschlichen Natur und Vernünftigkeit harmoniren. Die Naturwissenschaft, wenn sie den Grund irgend einer Erscheinung oder Wirkung zu erforschen strebt, verfährt in ähnlicher Weise, und was der exacten Wissenschaft sich als förderlich erweist, dürfte auch der philosophischen die Erreichung ihres Zieles ermöglichen.

Was nun zuerst jene Erklärung des Ursprungs der Religion oder des Gottesbewußtseyns betrifft, welche darin ein Werk der List, des Betrugs und der Gewalt der Priester und Gesetzgeber erblickt, so dürfte sie gegenwärtig kaum mehr der ernsten Erwähnung werth seyn, geschweige einer ausführlichen Widerlegung gewürdigt werden müssen. Ein historischer Beweis für diese Behauptung ist noch niemals geführt worden, und kann auch gar nicht geführt werden. Jedenfalls wäre es aber schon ungenau und verfänglich ausgedrückt, wenn man sagen würde, Priester haben die Religion erfunden; denn vor der Religion kann es noch keine Priester geben, die sie erfinden, sondern sie könnten erst nach der Erfindung solche seyn; jedenfalls hätten also Nichtpriester die Religion erfunden und sich dann zu Priestern aufgeworfen. Doch abgesehen davon, handelt es sich vor allem darum, zu erfahren, wie irgend ein Mensch dazu kommen, auf den Einfall gerathen konnte, den Gedanken an ein übersinnliches, übernatürliches Wesen, das auf Natur und Menschen bestimmend und herrschend wirken soll, zu erfinden, und die Menschen zum Glauben daran zu verleiten! Jedenfalls müßte dazu eine ganz eigenthümliche Fähigkeit der menschlichen Natur gegeben seyn, die allen übrigen Erdenwesen fehlt; und in deren Ermanglung sie auch diesen Gedanken weder jemals erfunden, noch sich jemals fähig gezeigt haben könnten, ihn zu verstehen, ihn aufzunehmen und ihm Anerkennung zu zollen. Will man also über den Ursprung des Gottesbewußtseyns irgend eine bestimmte, gegründete Erklärung geben, so muß man Ursprung und Wesen dieser Fähigkeit dazu erklären. Kurz zu sagen, es sey eine Erfindung, ist oberflächlich,

und ist eine Umgehung des eigentlichen Fragepunktes. — Von den Gewalthabern gilt dasselbe. Auch sie konnten nichts erfinden, wozu sie gar keine geistige Anlage besaßen, noch den Völkern das aufdringen, wofür diese weder Sinn noch Verständniß hatten. Hatten sie aber in der That dieses, so ist eben die Frage nach Grund und Wesen dieser Fähigkeit vor allem zu beantworten, wenn man dieses Problem lösen will. Ohnehin wäre es ein sonderbares Beginnen der Gewalthaber, ihre Gewalt durch das stützen zu wollen, was sie selbst gewaltthätig sollen eingeführt und aufrecht erhalten haben. Ein solches Mittel konnte ihnen nur so lange dienen und von Bedeutung seyn, als sie die physische Gewalt besaßen; verloren sie diese, dann konnte ihnen die Religion, wenn sie das Mittel seyn sollte, sie zu schützen, auch nichts mehr helfen, da sie eben das verloren, wodurch sie dieselbe den Völkern aufgezwungen. Ueberdieß wären auch wohl die Beherrschten nicht alle so unklug gewesen, den Betrug dieses Zwangsmittels nicht zu merken, das Geheimniß wäre sicher den Völkern alsbald verrathen worden und der Zauber geschwunden. Und doch sind von den Völkern gar viele Gewalthaber beseitigt worden, ohne daß man den religiösen Glauben antastete oder auch beseitigte, was doch sicher geschehen wäre, wenn er nur der Gewaltherrschaft als Mittel gedient und in ihrem Interesse wäre eingeführt worden. Das Wahre an der Sache ist dieß, daß allerdings Priester und Gesetzgeber die religiösen Verhältnisse geordnet und die Bestimmungen derselben gehandhabt und aufrecht erhalten haben; ja daß sie wohl auch oft die Religion zu ihren Zwecken mißbraucht, verfälscht, zu Parteizwecken und zur Befriedigung der Herrschsucht angewendet haben. Beliebig oder willkürlich erfunden haben sie deßwegen die Religion nicht, denn das ist der Natur der Sache nach gar nicht möglich, wie die nähere Untersuchung zeigt. Was sie erfunden haben konnten, sind nur allenfalls Anordnungen, die sie mit religiösem Schein oder Gewand umgaben, deren Befolgung sie etwa im Namen der Religion geboten, weil sie sicher waren, daß sie so

am sichersten und gewissenhaftesten befolgt würden. Das aber setzt gerade voraus, daß die Religion schon vor ihnen im Volksleben die Hauptmacht war, die am meisten Einfluß übte, deren Mißbrauch sich daher auch am besten lohnte.

Auf ähnliche Weise wie mit dieser Hypothese in Betreff des Grundes und Ursprungs der Religion verhält es sich mit einer andern, welche die Natur selbst mit ihrer Gewalt und Wirksamkeit die Ursache derselben seyn läßt. Auch bei dieser Annahme ist übersehen, daß der Ursprung der Religion, des Gottesbewußtseyns, jedenfalls noch eigenthümliche subjective Bedingungen bei dem Menschen voraussetze, eine eigenthümliche Disposition oder Fähigkeit dazu, die den übrigen Geschöpfen durchaus fehlt, da sie nicht zum Gottesbewußtseyn kommen, obwohl die Natur so gut auf sie einwirkt, wie auf den Menschen. Denken wir uns diese eigenthümliche Fähigkeit, ein Bewußtseyn von einem Uebernatürlichen, Göttlichen zu erlangen, weg aus der Menschennatur, und betrachten wir ihn bloß als Naturproduct, als sinnliches Naturwesen, in welchem die Gewalt und Wirksamkeit der Natur jenes Gottesbewußtseyn hervorruft, so tritt uns dasselbe als das sinnloseste, widernatürlichste Ereigniß entgegen, das sich denken läßt. Es würde nämlich die Natur, je gewaltiger sie wirkte auf den Menschen, um so mehr im Bewußtseyn desselben, das doch auch nur ein sinnlicher Act seyn könnte, das Gegentheil von sich selbst hervorrufen, nämlich das Bewußtseyn, den Gedanken einer Uebernatur, einer Gottheit. Die äußere Natur brächte durch ihre stärkste Bethätigung in einem andern Naturproducte, Mensch genannt, sich gleichsam um sich selbst, würde um so mehr Bedeutung und Geltung im Glauben und Denken desselben verlieren, je mehr sie sich bethätigte. Welch ein Räthsel hier, oder vielmehr, welche Wider-Natur, wenn ein Uebernatürliches, Göttliches gar nicht existirt, dessen Bewußtseyn in der Menschennatur entsteht! Nichts ist gewisser als dieß, daß die Wirkung der Ursache angemessen seyn müsse und umgekehrt, und daß die Wirkung nicht größer seyn könne als die

(schöpferische) Ursache. In unserm Falle aber würde die Wirkung oder das Product nicht bloß anders und größer seyn als die Ursache, sondern jene wäre geradezu das Gegentheil, die Verneinung von dieser; denn die Ursache wäre die Natur, die Wirkung wäre die Uebernatur (wenigstens die gedachte oder der Gedanke davon); die Ursache wäre das Relative, die Wirkung das Absolute, d. h. der Gedanke, das Bewußtseyn, Gefühl vom Absoluten, oder Glaube an dasselbe. Ein solcher Vorgang ist aber schlechterdings unmöglich, wenn nur Natur und Natürliches existirt. Denn die Natur kann in diesem Falle keinem ihrer Gebilde geben, was sie selbst nicht ist und nicht hat. Der Gedanke des Uebernatürlichen ist in diesem Falle selbst als Täuschung nicht möglich; er wäre nie in der Natur entstanden, hätte in keines Menschen Gehirn je sich bilden können, so wenig als sich je ein menschliches Auge gebildet und ein Sehen stattgefunden hätte ohne Licht.

Wir sehen uns darum auch hier wieder genöthigt, in der Menschennatur wenigstens eine ganz eigenthümliche, specifische Fähigkeit oder Anlage anzunehmen für dieses religiöse Bewußtseyn, und sehen uns damit in der Untersuchung zurückgedrängt auf die Beantwortung der Frage nach dem Wesen und Ursprung dieser Fähigkeit, dieser Potenz zum Gottesbewußtseyn. Diese Fähigkeit und ihre Bethätigung einmal vorausgesetzt, sagt dann die fragliche Hypothese allerdings insofern Richtiges aus, als die Noth und Bedrängniß, in welche die Gewalt der Natur den Menschen häufig genug versetzt, besondere Veranlassung werden kann für denselben, sein religiöses Bewußtseyn zu bethätigen, es zu erregen, zu steigern; wie ja schon ein alter Spruch es sagt, daß die Noth beten lehre. Dieses Gottesbewußtseyn und die entsprechenden Cultusacte in der Menschennatur aber hervorbringen oder schaffen, kann die Natur mit all ihrer Kraft und Wirksamkeit nicht.

Die beiden bisher besprochenen Hypothesen über den Ursprung der Religion haben sich gegenwärtig wohl keines besondern Beifalls

mehr zu erfreuen; weit mehr dagegen eine dritte, durch welche das wahre Wesen der Religion endlich vollkommen erkannt seyn soll. L. Feuerbach hat sie auf Grundlage der Hegel'schen Philosophie aufgestellt und verbreitet, und ist durch sie zugleich zum eigentlichen Philosophen des Materialismus geworden. Nach Feuerbach nämlich ist der Inhalt des Gottesbewußtseyns oder der Gegenstand der Religion, Gott nämlich, nichts anders als eine Art poetischer Fiction, nichts anders als das eigene Wesen des Menschen objectiv, gedacht oder fingirt, oder der eigene Herzenswunsch — realisirt gedacht. Nach ihm ist das absolute Wesen nur des Menschen eigenes Wesen, das Bewußtseyn Gottes das Selbstbewußtseyn des Menschen, die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen, oder: Gott ist dem Menschen das Collectaneenbuch seiner höchsten Gedanken und Empfindungen; das Stammbuch, in welches er die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen einträgt. Demgemäß ist dann für Feuerbach die Religion das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem (subjectiven) Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Der Mensch — dieß ist das Geheimniß der Religion — vergegenständlicht sich sein Wesen, und macht dann wieder sich zum Object dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böse Wesen der Religion, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus. — Dieses Verhalten zu Gott als einem andern Wesen wurzelt im Ursprung der Religion selbst, beruht auf ihrem wesentlichen Standpunkt. Dieser Standpunkt ist der praktische. Der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen; die Beziehung des Menschen auf Gott ist nichts anders,

als die Beziehung desselben auf sein Heil. Gott ist das realisirte Seelenheil oder die unbeschränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menschen zu verwirklichen. — In diesen und ähnlichen Ausdrücken ergeht sich Feuerbach endlos und unerschöpflich durch ganze Bücher hindurch, um das Wesen der Religion zu bezeichnen. Der eigentliche Grundgedanke ist immer derselbe, nämlich der, die Religion sey wesentlich nur ein Trug, eine Selbsttäuschung des Menschen; Gott nur eine Fiction des menschlichen Gehirns. So viel Verbreitung und selbst Bewunderung dieser Ansicht auch eine Zeitlang zu Theil geworden, so verdient sie doch kaum den Namen einer Hypothese, sondern nur den eines wunderlichen Einfalls, einer Caprice, die nicht ohne Geschick und Aufwand von blendenden Aperçü's durchgeführt worden ist. Erklärt aber ist damit gar nichts, sondern es ist nur eine grund- und gehaltlose Spielerei, in welcher das ganze Menschendaseyn mit allem Thun und Denken in eine große Thorheit sich auflöst. Gänzlich unerklärt und unerklärbar ist hiebei sogleich dieß, wie die Natur (das allein Seyende und Wirkende) mit ihren Nothwendigkeitsgesetzen und -Wirkungen solch einen Täuschungsapparat als menschliches Gehirn (Geist) habe hervorbringen können oder vielmehr müssen! Und einen Täuschungsapparat, der noch dazu ganz das Gegentheil von dem hervorbringt, aus dem er stammt, da er eine Uebernatur denkt, obwohl er nach Nothwendigkeitsgesetzen denkt, und selbst wohl auch nicht anders kann, als Nothwendigkeitsgesetzen bei all seiner Thätigkeit zu folgen! Und wiederum, wie ist es denn möglich, daß diese Täuschung, die sich naturnothwendig realisirt, schließlich erkannt werden kann mitten im Strom der Naturnothwendigkeit, und daß so die ernsthafte, unerbittlich nothwendig wirkende Natur hinter ihre eigenen Schliche kommt? Denn dieß gerade soll ja durch das Nothwendigkeitsproduct der Natur mit dem Täuschungsapparat des Gehirns geschehen seyn — das Feuerbach genannt wird! Ein naturnothwendiger Vorgang soll ein durch naturnothwendige Gesetze gebildetes und geleitetes Wesen (Mensch) täuschen, und

diese Naturnothwendigkeit soll dann hinter diese zuvor unbewußte Täuschung kommen! Was ist das dann für eine Natur, was sind das für ewige, unveränderliche Gesetze, von denen doch wiederum declamirt wird! Wenn wir aber auch darüber hinwegsehen und annehmen wollten, es sey der Mensch mit seinem Gehirn als solcher Täuschungsapparat ursprünglich aus dem Urschlamme oder Chaos irgendwie hervorgegangen, und es stammte also aus demselben eigentlich auch der Gedanke des Absoluten oder der Gottheit, so müßten wir doch, indem wir endlich zur Einsicht kommen, es sey dieses Gottesbewußtseyn nur Täuschung, uns selbst gestehen, der Mensch, der sonst sich für das vollkommenste Geschöpf der Erde hält und sich in jeder sonstigen Beziehung auch als solches bewährt im Leben wie in Kunst und Wissenschaft, sey eigentlich doch der Narr der Natur und die eigentliche Spottgeburt des Chaos; da er allein zu seinem Glück und Frieden des religiösen Bewußtseyns mit der Allgemeinheit und dem Drange einer Naturnothwendigkeit bedarf — also eine Täuschung, eine Lüge sich vorspiegeln muß, um sich glücklich zu fühlen, sich zu trösten, zu stärken, zu begeistern. Die Thiere wären da in der That vollkommener als der Mensch, denn sie bedürften wenigstens zu ihrem natürlichen Daseyn keines Truges, keiner Täuschung; während der Mensch sich beständig ein übernatürliches Wesen vorspiegelte, und diesem Wahngebilde sich in seinem Thun und Lassen unterwürfe, demselben Anbetung und Opfer brächte, und dasselbe — also gerade die Täuschung und Lüge — für sein Höchstes und Heiligstes hielte! Ist aber der Mensch in dieser Beziehung solch ein Trugwesen, und sein Gehirn solch ein Täuschungsapparat in dieser Beziehung, dann ist in der That keine sichere Bürgschaft zu geben, ob nicht auch in anderen Beziehungen menschliches Glauben und Denken Trug und Täuschung, ob nicht überhaupt die ganze Menschennatur lügenhaft und eine Selbsttäuschungsmaschine sey. Denn wenn die Bethätigung derselben in dem, was sie stets für das Höchste und Heiligste gehalten hat, nur Wahn und Trug

gewährt, kann da nicht auch im Uebrigen und im Geringeren dasselbe stattfinden? Und wer bürgt da noch für die Richtigkeit des Denkens in allen andern, insbesondere auch in den exacten Wissenschaften, und endlich für die Richtigkeit dieser Feuerbach'schen Behauptungen und Erklärungen des Wesens der Religion selbst? Sie kann gerade so gut Wahn und Täuschung des Gehirns seyn, wie das Gottesbewußtseyn; ja ist von vornherein noch weit wahrscheinlicher eine solche, da sie erst der späte Einfall eines einzelnen Gehirns ist, während der Glaube an die objectiv existirende Gottheit von je und immer gegolten hat, also sicher mehr natürliche und geschichtliche Berechtigung hat! So zerstört demnach diese Ansicht sich selbst, indem sie die Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur zerstört. Wer ihr huldigt, kann die Menschen-Natur und damit auch sein eigenes Denken nicht mehr als wahr und zuverlässig anerkennen, und darf also diesem seinem Räsonnement auch nicht mehr trauen. Er hat Ursache, auf sein Denken überhaupt zu verzichten, oder ihm wenigstens keine Bedeutung beizulegen. — Führt nun diese Hypothese Feuerbach's ins Absurde und zur Selbstzerstörung menschlicher Wahrhaftigkeit, so haben wir alle Ursache, sie abzuweisen, um die eigene Natur und Vernunft zu wahren. Eine Ansicht, bei der wir unsere eigene Natur in ihrem wahrhaften, vernünftigen Wesen preisgeben müßten, ist aber damit schon als falsch erwiesen; denn es ist gegen sie der Beweis geführt, wie er überhaupt für den Menschen in letzter Instanz nur irgend möglich ist. Das Höchste nämlich, was ein wissenschaftlicher Beweis für seine Richtigkeit einsetzen kann, ist die Wahrhaftigkeit der eigenen Natur mit ihren Gesetzen und Kräften. Wer auf diese verzichtet, dem kann nichts mehr bewiesen werden; weder der Unterschied von groß und klein, noch irgend etwas anderes, weil ihm aller Maßstab und alle Grundlage des Beweises fehlt, und ihm Denkunmöglichkeit, Selbstwiderspruch, Unvernünftigkeit von keinem Gewicht mehr ist. Er ist aber auch keines Beweises mehr würdig, weil er von der Rechtmäßigkeit des Denkens, der Menschen-

Natur und des allgemeinen Bewußtseyns abgefallen ist; kurz, weil er geistig krank ist.

Das Daseyn des Gottesbewußtseyns in der Menschheit setzt also jedenfalls eine eigenthümliche Fähigkeit oder Potenz dazu im Menschengeiste voraus; diese Fähigkeit aber als bloßes Täuschungsvermögen zu betrachten, haben wir keinen Grund und keine Berechtigung, wenn wir nicht auf unsere eigene Wahrhaftigkeit geradezu verzichten wollen. Ist aber diese Potenz kein bloßes Täuschungsvermögen, dann muß ihm objectiv das als daseyend entsprechen, wovon es das Bewußtseyn ist, Gott nämlich; denn ohne wirkliches Daseyn Gottes wäre es nur Täuschungsvermögen. Wäre die Gottheit nicht wirklich, nicht existirend, dann könnte es ein Vermögen zum Bewußtseyn des Göttlichen, Uebernatürlichen nicht geben, denn es hätte nirgendwoher seinen Ursprung nehmen können, da die Natur dasselbe nicht hervorbringen konnte, wie schon oben ausgeführt wurde. Wenn das Absolute gar nicht ist oder existirt, gibt es auch keine Bewußtseynspotenz in Betreff desselben; wie es überhaupt für das, was gar nicht existirt, keine Fähigkeit gibt dasselbe zu denken. Das möchte bedenklich, zweifelhaft oder geradezu unrichtig erscheinen, da wir ja augenblicklich das Verschiedenste uns zu denken vermögen, das nicht existirt. Allein es ist zu bemerken, daß, indem wir uns solches denken, was nicht existirt, also indem wir uns Phantasiebilder machen, wir stets den Stoff, das Material dazu aus der Welt des wirklich Existirenden nehmen, und ihn nur willkürlich behandeln, trennend und zusammensetzend, sey es daß wir dadurch abenteuerliche Verbildungen oder Fratzengestalten fingiren, oder Ideale der Schönheit. Wollte man auf dieses hin wiederum einwenden, daß ja gerade die Vorstellung oder Idee der Gottheit nichts anderes sey, als ein auf die genannte Weise zu Stande gebrachtes Ideal von Vollkommenheit, das die reproducirende Phantasie in seinen einzelnen Theilen aus der wirklichen Welt zusammengelesen und zu einem Gesammtbild gestaltet habe, so daß die Gottheit nichts sey als die durch die Phantasie concentrirten

und combinirten Vollkommenheiten der Welt — so wäre dabei übersehen, daß dem menschlichen Bewußtseyn dieses Vollkommenheitsbild stets nur ein Mittel ist, sich die Gottheit vorstellig zu machen, nicht aber als die wirkliche Gottheit selber gilt; wie das Wort oder Symbol nicht für die Sache selber gilt, sondern nur als Mittel des Ausdrucks oder der Mittheilung. Daß dem so sey, erhellt schon daraus, daß wir jeder Bestimmung des Absoluten durch Begriffe oder durch irdische Vollkommenheiten die Verwahrung beifügen — beifügen können, daß damit das Wesen der Gottheit nicht erschöpft, sondern vielmehr noch unendlich erhaben sey darüber. Das wäre nicht möglich, und wir hätten auch kein Bedürfniß dazu, wenn unserer Gottes-Idee keine Wirklichkeit entspräche, sondern wenn es nur ein künstlerisches, lediglich subjectives Vollkommenheitsbild des Geistes wäre. Die Entstehung des praktisch-religiösen Verhaltens der Menschheit ließe sich hiebei ohnehin nicht erklären und nicht rechtfertigen, sondern erwiese sich schlechterdings als bare Absurdität.

Der eigentliche positive Beweis für das Daseyn Gottes wird also so geführt, daß wir vom Daseyn des menschlichen Gottesbewußtseyns auf das Daseyn einer besondern Potenz oder Fähigkeit dazu in der Menschennatur schließen, und von dieser auf einen entsprechenden Urheber derselben. Diese Potenz der Menschennatur entsteht zwar bei jedem einzelnen Menschen auf dieselbe Weise, wie die Menschennatur selbst, da sie mit dem Wesen des vernünftigen Geistes durchaus Eins ist; und insofern kann man sagen, sie komme jedem Einzelnen zu von den Eltern und so von einer Generation zur andern. Allein uranfänglich kann sie nur entweder aus dem Urschlamm oder Chaos entstanden seyn, oder von einem gewissermaßen homogenen oder adäquaten Urheber kommen, der nur eine wirkliche, objectiv bestehende Gottheit selbst seyn kann. Das Erstere erweist sich als unmöglich und sich selbst widersprechend; daher haben wir ein Recht das Zweite zu behaupten, das ohnehin mit dem unmittelbaren menschlichen Bewußtseyn und Herzensbedürfniß, so wie mit der constanten Ueberzeugung und Tradition

der Völker übereinstimmt. Es ist dieß aber nicht der sogenannte Beweis a consensu gentium, denn wir schließen nicht auf das Daseyn Gottes, weil die Völker daran glaubten und glauben, sondern weil sie daran glauben, davon ein Bewußtseyn haben können. Wir schließen also nicht von einer vielleicht doch nur zufälligen oder willkürlichen, wenn auch noch so allgemeinen Thätigkeit oder Annahme der Menschen auf Gottes Daseyn, sondern von der Menschennatur oder einer constanten, naturgesetzlichen Fähigkeit derselben, die nicht ins Bereich der Willkür oder des Zufalls gestellt werden kann. Das Daseyn dieser Potenz in der Menschennatur betrachten wir demnach als die erste, eigentlich natürliche Offenbarung Gottes, und demnach auch als Beweis seines Daseyns. Weit mehr als die äußere, sinnliche Natur ist der Mensch selbst mit seiner Natur, vor allem mit seiner Vernünftigkeit oder Fähigkeit zum Gottesbewußtseyn eine Kundgebung der Gottheit, und es läßt sich daher auch vor allem darauf der Beweis für das objective, factische Daseyn derselben gründen. Daß und wie diesem Beweis selbst die Annahme einer Ewigkeit des Menschengeschlechts und ihres Bewußtseyns nichts von seiner Geltung nehmen könnte, wurde schon früher erörtert.

Aber auch zu viel kann und darf man aus dieser Potenz des Menschengeistes nicht folgern. Man stellt nämlich da und dort die Behauptung auf, der menschliche Geist, insofern er ein vernünftiger, des Gottesbewußtseyns fähiger ist, sey selbst göttlichen Geschlechts, sey ein Funke des göttlichen Lichtes, also gleichsam ein Theil der göttlichen Natur; so daß die Thätigkeit desselben als eine göttliche Thätigkeit zu betrachten, und der Ursprung und Entwicklungsproceß des religiösen Bewußtseyns in der Menschheit eigentlich als ein innergöttlicher d. h. in der Natur der Gottheit selbst stattfindender zu betrachten wäre. Eine solche Behauptung, auf Grundlage der Potenz des menschlichen Gottesbewußtseyns hin, erweist sich als gänzlich unberechtigt, man möge sie an der Idee Gottes, des Absoluten, oder an der fraglichen Potenz und ihrer Thätigkeit selbst prüfen. Unser un-

mittelbares Bewußtseyn von der Gottheit fordert nichts bestimmter als dieß, daß wir alles Unvollkommene, Endliche, Beschränkte aus dem göttlichen Seyn und Wesen ausschließen und von ihm verneinen. Demnach dürfen wir auch die menschliche Potenz zum Gottesbewußtseyn nicht in die Immanenz Gottes hineindenken, denn sie erweist sich durchaus als endlich, beschränkt, entwicklungsbedürftig, des Verfalls wie der Vervollkommnung fähig. Eigenschaften, die wir dem Absoluten nicht zuschreiben dürfen, ohne seiner Idee entgegenzuhandeln und den Begriff davon aufzuheben. Ebenso zeigt sich das Unberechtigte der fraglichen Behauptung, wenn wir die Bethätigung der Potenz zum Gottesbewußtseyn ins Auge fassen. Durch sie wird der Mensch Zweierlei inne, für's erste daß ein Gott *ist*, und zweitens daß er selbst (der Mensch) *nicht* Gott sey. Beides ist im Gottesbewußtseyn unmittelbar und untrennbar gegeben. Daher man auch schon dahin kam, das Wesen des Gottesbewußtseyns als Abhängigkeitsgefühl aufzufassen (Schleiermacher), was freilich auch eine Einseitigkeit ist und ein Mangel, da gerade die Hauptsache, das Bewußtseyn *daß* Gott ist, zurücktritt dabei vor dem Bewußtseyn, daß er (der Mensch) selbst *nicht* das Absolute oder Göttliche sey, da er sonst sich nicht abhängig fühlen könnte. Unmöglich kann man daher aus dieser *Thätigkeit* der Potenz schließen, daß ihr *Wesen* göttlich sey, da ja sonst ihr Thun ihrem Wesen gerade entgegen wäre, indem jenes dieses verneinte, und zwar so energisch, daß das ganze praktische Verhalten des Menschen im Gebiete der Religion sich darnach gestaltete; denn Gebet und Opfer gründen sich durchaus auf das Bewußtseyn, daß der Mensch selbst *nicht* Gott sey, sondern von ihm verschieden und abhängig. Ohne dieß wären diese beiden Haupt-Cultushandlungen nicht bloß ohne Bedeutung, sondern geradezu eine Verkehrtheit oder Thorheit. Aus dem Daseyn der Fähigkeit zum Gottesbewußtseyn im Menschengeiste kann man also nicht schließen, daß der Menschengeist selber göttlichen Wesens sey, da diese Fähigkeit in ihrer Bethätigung gerade das Gegentheil

aussagt und bezeugt. Aus dem Bewußtseyn, daß er nicht Gott sey, kann der gesunde Menschengeist unmöglich schließen daß er dem Wesen nach Gott sey!

Aus der Thatsächlichkeit der Potenz zum Gottesbewußtseyn, die in der Menschennatur gegeben ist, schlossen wir bisher auf einen entsprechenden Urheber oder Schöpfer derselben; und dieß ist, wie wir behaupten, ein strengerer Beweis für das Daseyn Gottes, als die sonst üblichen, die von Daseyn der äußern Natur und ihrer Einrichtung, oder auch vom Daseyn des menschlichen Selbstbewußtseyns ausgingen, wie früher schon erörtert wurde. Es ist aber nicht bloß die Potenz zum Gottesbewußtseyn thatsächlich, sondern auch — und vor allem die Actualität derselben, das wirkliche Gottesbewußtseyn. Es fragt sich, ob nicht auch auf das Daseyn der Actualität dieser Potenz sich ein weiterer Beweis für das Daseyn Gottes gründen lasse, der sich dem ersten unmittelbar anschließt. Wir werden zu diesem Behufe die Frage nach dem Ursprung dieser Actualität zu erörtern haben; ob nämlich jene Potenz schon genügte, oder ob zur Bethätigung derselben die Einwirkung von einem Andern nothwendig war, damit die Natur-Potenz in das actuelle Bewußtseyn von Gott überging, und der geschichtliche Proceß dieses Bewußtseyns beginnen konnte.

Schon die Scholastiker, an Aristoteles sich anschließend, hielten an dem Satze fest, daß keine Potenz von selbst sich in Actualität übersetzen könne. Natur und Geschichte bestätigen ihn. Aus dem Samen, sey er noch so vortrefflich, wird sich nie eine Pflanze entwickeln, wenn nicht die angemessenen Bedingungen erfüllt werden — wenn er nicht in guten Grund gelegt, und Licht, Luft, Wärme und Feuchtigkeit auf ihn einwirken. Dasselbe zeigt sich auf dem geistigen Gebiet. Auch der talentvollste Geist würde verkümmern und ungebildet bleiben, wenn ihm nicht angemessene historisch-geistige Einwirkung von Seite Anderer, schon Gebildeter in Erziehung und Unterricht zu Theil würde. Es fragt sich nun, ob wir das auch in Bezug auf die Potenz zum Gottesbewußtseyn

zur Geltung bringen dürfen. Die Erfahrung spricht auch dafür. Menschen ohne alle religiöse Einwirkung blieben ohne Religion, ohne Gottesbewußtseyn; und allenthalben erhält im Laufe der Geschichte eine Generation von der andern die entsprechende historische, geistige Bildung in dieser Beziehung, so daß stets das actuelle Gottesbewußtseyn der vorhergehenden Generation die Potenz zu diesem Bewußtseyn bei der folgenden in Actualität übersetzt. Bei der ersten menschlichen Generation scheint dieß demnach geschehen zu seyn durch ein vormenschliches actuelles Bewußtseyn, entweder durch den göttlichen Schöpfer, oder durch ein anderes Geschöpf auf Veranlassung des Schöpfers; so daß also die Actualität des Gottesbewußtseyns wiederum das Daseyn Gottes bewiese, da es ohne diesen nicht möglich wäre.

Wir haben in dieser Beziehung schon früher bemerkt, daß wir nicht schlechthin behaupten und beweisen können, daß die bloße Potenz zum Gottesbewußtseyn, oder die Vernunft, durchaus nicht zum actuellen Gottesbewußtseyn hätte kommen können ohne göttliche Anregung oder Offenbarung. Es ist nicht geradezu als unmöglich zu bezeichnen, daß im Verkehr mit der Natur, und vorzüglich im Verkehr der Menschen unter einander diese Potenz ebenfalls sich irgendwie bethätigt hätte, sey es auch noch so verkehrt und unvollkommen in Ahnung, Gefühl, Furcht u. s. w., und daß allmählig vielleicht auch Verstandesthätigkeit sich mit diesem Gefühl verbunden hätte, und ein etwas klareres Gottesbewußtseyn erreicht worden wäre. Allein nur als ganz unbestimmte Möglichkeit können wir dieses gelten lassen; denn weder ein Beweis läßt sich dafür führen, noch ist es der Sache selbst ganz angemessen, noch läßt sich diese Art von Uebersetzung der Potenz in Thätigkeit mit der göttlichen Schöpfung des Menschen — mit seiner Fähigkeit zum Gottesbewußtseyn — recht in Uebereinstimmung bringen. Daß sich ein Beweis dafür nicht führen läßt, ist sogleich klar, da wir in das Dunkel der vorgeschichtlichen Zeit nicht einzudringen vermögen mit unserer historischen Forschung, während

dagegen die Sagen aus dieser unzugänglichen Vorzeit für den Ursprung des Gottesbewußtseyns durch göttliche Thätigkeit Zeugniß geben. Die Natur der Sache ist ebenfalls nicht dafür, da allenthalben eine angemessene, gewissermaßen homogene Anregung für jegliche Potenz nothwendig ist, um sie in Actualität zu versetzen; für geistige Potenz aber geistige, historische Anregung die angemessene ist, und zwar eine mit der betreffenden Potenz gleichartige; so daß für die Vernunft nur vernünftige Anregung, Einwirkung und Unterweisung sich als adäquat erweist. Diese Annahme wird noch bestätigt durch die geschichtliche Thatsache, daß Völker, die außerhalb des eigentlichen Stromes der Geschichte sich befinden, seit Jahrhunderten, wohl auch Jahrtausenden ganz in demselben Zustand des religiösen Bewußtseyns und Cultus ohne eigentlichen geschichtlichen Fortschritt verharren, obwohl sie oft mit einer reichen Natur, und ganze Genossenschaften oder Horden unter sich selbst in beständigem Verkehr leben. Wenn so nicht einmal eine Fortbildung des religiösen Bewußtseyns stattfindet, so ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß ein Ursprung oder eine menschliche Gründung auf diese Weise möglich gewesen oder stattgefunden hat. Es sprechen also überwiegende Gründe dafür, daß das wirkliche Gottesbewußtseyn, wie die Potenz dazu, göttliche Wirksamkeit erfordert habe am Beginn der Geschichte; und damit wäre wiederum ein Beweis gegeben, daß die Gottheit auch wirklich sey, weil sonst das factisch vorhandene Gottesbewußtseyn uranfänglich nicht hätte entstehen können. Aus der Potenz zum Gottesbewußtseyn und aus der Bewegung dieser Potenz, aus ihrer Actualität, schließen wir also zurück auf einen göttlichen Urheber und ersten Beweger derselben. Muß übrigens das Erste angenommen werden, dann ist das Zweite nicht wohl abzuweisen, da mit der Schöpfung der Fähigkeit des Gottesbewußtseyns- und Erkenntniß schon der Wille oder Entschluß Gottes gegeben ist, sich erkennen zu lassen, weil die Fähigkeit sonst ohne Bedeutung wäre; und wenn dieses der Fall ist, dann werden wohl auch die Be-

dingungen zu ihrer Thätigkeit erfüllt worden seyn von Anfang an — sey es unmittelbar bei dem Schöpfungsacte, oder in irgend einer historisch-psychischen Einwirkung, Anregung, Belehrung oder Begeisterung, wodurch eine Uroffenbarung sich eingeführt. Jedenfalls scheint es der Gottheit unwürdig zu seyn, sich dieselbe schöpferisch so zu denken, daß sie wie eine schlechte Mutter handelt, die ihr Kind dem Zufall preisgibt, nachdem sie es geboren, ohne sich weiter darum zu kümmern; und der Rationalismus, der nach Jahrhunderte langem Kampf mit der Natur die Menschen allmählig selbstständig zum Gottesbewußtseyn kommen läßt, dürfte mit dieser seiner Ansicht weder das religiöse Gefühl befriedigen, noch das klare Denken.

Nach unserer Auffassung ist das Daseyn oder der Ursprung des Gottesbewußtseyns bedingt für's erste durch die gottgeschaffene Potenz dazu, die wir auch ihrem Gehalte nach als dem Menschen-Geiste immanente Gottesidee bezeichnen können; zweitens durch göttliche Einwirkung zum Behufe der Actualisirung dieser Potenz. Diesen beiden, eigentlich objectiven d. h. vom Menschen unabhängigen Bedingungen muß dann noch eine dritte, subjective entsprechen, nämlich die eigene subjective Mitwirkung des Menschen, die wir als Glaube bezeichnen können. Denn nicht durch rationalistische Verstandesoperation entsteht, wie früher gezeigt wurde, das Gottesbewußtseyn und die Religion überhaupt, sondern durch göttliche Offenbarung oder Einwirkung auf den Menschen; oder wenn es bei dem sich selbst überlassenen Menschengeschlechte je zu einer Art Religion käme, so nähme sie ihren Ursprung im Gemüth, als Ahnung, Furcht, Ehrfurcht oder Aehnliches, wodurch sich die immanente Gottesidee günstigen Falles bethätigte. Das eigentlich Naturgemäße aber ist, daß der Glaube durch historische — also uranfänglich göttliche — Einwirkung entstund und insofern historischer oder Auctoritäts-Glaube war, in dem sich auch die im Menschen gegebene Potenz selbstständig bethätigte im Gefühl, Verständniß und Anerkennung. Denn zwei Momente faßt der reli-

giöse Glaube in sich, das historische (historisch-rationelle) und das mystische. Er ist historischer oder Auctoritätsglaube und ist mystischer Glaube d. h. unmittelbares Bewußtseyn von Gott. Das historisch als religiöse Wahrheit von der Auctorität Verkündete könnte nicht verstanden, nicht gefühlt und angenommen werden ohne das unmittelbare, — wenn man will mystische — Moment; oder es würde allenfalls nur hingenommen, wie eine fremde oder alte Geschichte, die das unmittelbare Seyn und Wesen des Menschen nichts anginge. Gefühl, Verständniß, Genuß der religiösen Wahrheit ist also bedingt durch die unmittelbare Bethätigung der Vernunft oder immanenten Gottesidee. Dabei ist schließlich auch nicht zu übersehen, daß der Glaube mit seinen beiden Momenten stets eine Verstandesthätigkeit, ein Urtheil in sich einschließen muß, wenn es ein wahrer, vernünftiger, menschenwürdiger Glaube seyn soll, und nicht Leichtgläubigkeit oder grundloser Glaube und Aberglaube. Ein Urtheil nämlich ist vor allem nothwendig über die Wahrheit oder Glaubwürdigkeit der Auctorität, der geglaubt werden soll, da sonst irgend eine betrügerische Auctorität sich leicht zur Geltung bringen könnte; dieß Urtheil wird aber eine Beurtheilung der gegebenen oder verkündigten Wahrheiten selbst erfordern, zu der ohnehin der forschende Geist unmittelbar drängt. Und obwohl der Glaube die eigentliche religiöse Fundamental-Thätigkeit ist (in welcher die psychischen Kräfte insgesammt, Gemüth, Wille und Erkenntnißkraft sich zumal bethätigen), so kann doch bald das eine bald das andere der genannten Momente vorherrschen. Bald ist der Glaube vorherrschend Annehmen auf Auctorität hin, bald gründet er sich mehr auf rationelle Einsicht, bald endlich waltet das Gefühl und die Unmittelbarkeit des mystischen Momentes vor. Wenn aber Eines dieser Momente allein zur Geltung kommt und sich zu diesem Behufe losreißt von den andern, dann entsteht ein Zerrbild des Glaubens; entweder blinder Glaube, d. h. bloße urtheilslose Hingabe an eine Auctorität, oder rationalistisch-subjectiver Glaube, sogenannter Vernunftglaube, oder endlich bloßer

(subjectivistischer) Gefühlsglaube und mystische, ziel- und haltlose Schwärmerei.

II.

Historischer Proceß des Gottesbewußtseyns.

Nachdem wir in dieser Weise den Ursprung des Gottes-Bewußtseyns erkannt durch Erforschung der objectiven und subjectiven, der natürlichen und historischen Bedingungen desselben, wird es uns nun möglich seyn auch den geschichtlichen Entwicklungs-Proceß dieses Gottesbewußtseyns, wie er in der Religions-Geschichte, Mythologie, Symbolik und Offenbarung vorliegt, in seinem Wesen und seiner Bedeutung zu erkennen. Der Stand-Punkt dieser Erforschung kann auch hier nicht der sogenannte theocentrische seyn, sondern nur der anthropologische oder anthropocentrische. Denn wir haben keine Berechtigung gleich von Anfang an die geschichtliche Thatsache des Gottesbewußtseyns als eine göttliche, sondern nur, sie als eine menschliche Thatsache zu betrachten. Die Geschichte desselben dürfen wir daher auch nicht ohne weiters als einen göttlichen, sondern nur als einen menschlichen Proceß auffassen. Daher haben wir vor allem die psychischen Potenzen in der Menschennatur in ihrer Thätigkeit in diesem Entwicklungs-Proceß zu betrachten, um zu erkennen, ob ihre Thätigkeit genüge oder geeignet sey, dieses vielverschlungene, mannichfaltige Gewirre religiöser Vorstellungen, Mythen, Symbole und Cultushandlungen in ihrem Entstehen und in ihrer Bedeutung zu erklären. Das wird der erste Gegenstand der Untersuchung seyn müssen, oder vielmehr durch diese menschlichen Kräfte muß man vor allem die Religionsgeschichte mit ihren Erscheinungen zu erklären suchen, selbst wenn sie nicht vollständig auf diese Weise erklärt werden können. Denn selbst um die allenfallsige Annahme der Einwirkung nicht-menschlicher Mächte auf diesen Proceß in ihrer Nothwendigkeit und Berechtigung zu erkennen und zu begründen, müssen erst die natürlichen Kräfte in ihrer Thätigkeit im fraglichen

Betreff untersucht und erkannt seyn, sonst verliert sich die Deutung der Mythologie, der Symbolik und des ganzen religiösen Cultus in willkürliche und phantastische Hypothesen, die nichts erklären — wovon neuere Werke über diesen Gegenstand genugsamen Beweis liefern [1]).

Fassen wir nun demgemäß die Eigenthümlichkeit der psychischen Kräfte des Menschen in ihrer Thätigkeit in Bezug auf das Gottes-Bewußtseyn ins Auge, wie sie sich noch täglich im Umkreis unserer Erfahrung bewährt, um davon einen Schluß zu ziehen auf ihre allgemeine, welthistorische Thätigkeit und ihre Bedeutung im geschichtlichen Proceß des Gottesbewußtseyns. In der eigentlichen Grundfunction der Religion, im Glauben, bethätigen sich, wie oben bemerkt wurde, alle Potenzen der Seele anfänglich zugleich in noch ungeschiedener Einheit — Phantasie, Wille und Erkenntnißkraft stehen im Dienste der Vernunft oder der Potenz des Gottesbewußtseyns. Im Verlaufe der Entwicklung aber treten diese Potenzen in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit entschieden auseinander und wirken bestimmend auf die ganze Art und Bethätigung des religiösen Glaubens zurück, ihm einen eigentlichen Charakter verleihend.

Am frühesten kommt, der menschlichen Natur gemäß, bei der religiösen Entwicklung die Phantasie zur Bethätigung und Geltung, deren Eigenthümliches darin besteht für den geistigen Inhalt des Bewußtseyns irgend ein Bild innerlich zu gestalten, das dann bald auch nach einer äußeren Darstellung strebt. Diese geistige Thätigkeit ist bei dem Menschen um so vorherrschender, je jugendlicher oder auch ungebildeter er ist; Kinder und ungebildete Menschen geben Zeugniß davon. Und wie bei den einzelnen Menschen,

---

[1]) Was Schelling betrifft, so können wir zwar seinen theocentrischen Standpunkt, den er, wenn auch schwankend, festhält, nicht theilen, doch aber geben wir gerne zu, daß das Schönste und Tiefste, was die Literatur bisher über den fraglichen Gegenstand bietet, bei ihm zu finden ist. Sämmtl. W. II. 1 und 2.

so geschieht es bei den Völkern, bei der ganzen Menschheit; und wie im Allgemeinen, so insbesondere in Bezug auf das Gottes-Bewußtseyn. Die Menschen und die Völker, insbesondere die jugendlichen, suchen sich durch Phantasiebilder die Gottheit nahe zu bringen, zu verdeutlichen, innerlich und demzufolge auch äußerlich in Zeichen oder Symbolen — von der Natur entnommen oder auch künstlich gemacht. Welch große Bedeutung diese Phantasie-Thätigkeit für das religiöse Bewußtseyn hat, ist bekannt; denn sie dient insbesondere zur Belebung, Erweckung und Ueberlieferung des religiösen Bewußtseyns. Nicht minder bekannt aber ist es schon aus der gewöhnlichen Erfahrung, daß dieselbe auch schädlich wirken kann, wenn sie in Einseitigkeit ausartet; wie denn die Veräußerlichung, Versinnlichung im religiösen Leben hauptsächlich durch sie veranlaßt und herbeigeführt wird.

Wie die Phantasie, so ist auch das Erkenntnißvermögen, näher der Verstand — für Entwicklung und Gestaltung des Gottesbewußtseyns von größter Wichtigkeit. Wahres Verständniß, Klarheit und Bestimmtheit desselben ist vor allem durch *diese* psychische Potenz bedingt. Und nicht bloß die immer klarere Erkenntniß des Inhaltes des religiösen Bewußtseyns, und damit der Fortschritt in dieser Beziehung ist abhängig von der Bethätigung des Verstandes (ratio und intellectus), sondern selbst auch die bloße Erhaltung und Fortüberlieferung der schon vorhandenen religiösen Erkenntniß ist davon bedingt; denn sie muß zu diesem Behufe wenigstens erkannt oder verstanden werden, und wo dieß nicht mehr geschieht, tritt Verdunklung und Verfall des religiösen Bewußtseyns ein. Wie aber die Bethätigung dieser Potenz förderlich wirken kann im religiösen Erkenntnißproceß, so kann sie, als des Irrthums und der Einseitigkeit fähig, auch schädlich einwirken auf denselben. Auch findet überhaupt eine Wechsel-Wirkung statt zwischen der Erkenntnißthätigkeit und dem historisch schon gewonnenen oder vorhandenen Gottesbewußtseyn. Je vollkommener dieß letztere schon sich gestaltet hat, um so vollkommener

wird es die Erkenntnißpotenz des Einzelnen zu bilden, zu entwickeln vermögen; und wiederum je vollkommener dieß geschieht, um so förderlicher wird die dadurch ermöglichte hervorragende Erkenntnißthätigkeit des Einzelnen auf den Fortschritt des Gottesbewußtseyns zurückwirken können.

Endlich ist auch der Wille ein Vermögen das bestimmend auf den historischen Entwicklungsproceß des Gottesbewußtseyns in der Menschheit einwirkt. Ist ja der Wille die eigentlich thätige, die Richtung der Thätigkeit eigentlich bestimmende Macht in der Geschichte; und es kann darum nicht anders seyn, als daß er auch im Gebiet des religiösen Lebens und Erkennens entscheidend wirke. Zwar ist die Reinheit und Richtung des Willens selbst hauptsächlich bedingt durch die Vollkommenheit des Gottesbewußtseyns; aber auch er seinerseits bedingt die Vollkommenheit desselben hinwiederum, da Phantasie und Verstand in seinem Dienste wirken, und in ihrer Wirksamkeit seiner Richtung und Beschaffenheit Rechnung zu tragen genöthigt werden. Durch schlechten, verkehrten Willen wird die Phantasie selbst veranlaßt, von der Gottheit ein verkommenes, corrumpirtes Bild zu entwerfen, wodurch religiöse Kunst und Dichtung verfallen, und selbst zum Verfall, zur Trübung und Verkehrung des reinen Gottesbewußtseyns beitragen. Nicht minder verkehrt wirkt der Verstand im Dienste des schlechten Willens, indem er das der Willensverkehrtheit Widerstrebende sophistisch hinwegzuräsonniren genöthigt wird. Reiner Wille ist ja eine vorzügliche Bedingung reiner, vollkommener Erkenntniß, und vor allem der Anerkenntniß der Wahrheit, und darum insbesondere Gottes.

Durch diese Betrachtung haben wir uns nun die Möglichkeit angebahnt, eine wissenschaftliche Erklärung des großen historischen Entwicklungsprocesses des Gottesbewußtseyns zu gewinnen mit seinen verschiedenen eigenthümlichen und abenteuerlichen Erscheinungen, ohne daß wir von vornherein genöthigt wären, zu wissenschaftlich ungerechtfertigten und phantastischen Hypothesen

unsere Zuflucht zu nehmen. Weder brauchen wir die Gottheit selbst mit hinein verflochten seyn zu lassen, um diese geschichtliche Erscheinung mit all ihren Eigenthümlichkeiten, ihren Mythen, Symbolen und Cultushandlungen zu erklären, noch brauchen wir die Dämonen als Erklärungsmittel zu Hülfe zu rufen, noch endlich in allem nur Werk menschlicher Willkür, Arglist und Thorheit zu sehen; sondern wir können den Versuch machen, aus der menschlichen Natur selbst — mit den genannten Potenzen — heraus die Erklärung zu finden, und dann auch darüber zu entscheiden, ob wir noch weiterer Mächte bedürfen um eine genügende, entsprechende Erklärung davon zu geben.

Wie früher erörtert und gezeigt wurde, sprechen alle Gründe dafür, daß das actuelle Gottesbewußtseyn in der Menschheit geweckt oder hervorgebracht sey durch eine Uroffenbarung Gottes an die ersten Menschen; dadurch ist die Ansicht von der Entwicklung des Gottesbewußtseyns aus dem Zustand des unvollkommensten Bewußtseyns, oder Glaubens, oder gänzlicher Bewußtlosigkeit in Bezug auf Gott, selbstverständlich sogleich ausgeschlossen. Ohnehin spricht die Geschichte durchaus nicht dafür, daß dieser Entwicklungsweg des religiösen Bewußtseyns eine stufenweise Fortbildung aus dem unvollkommensten Zustand zu immer höherer Vollkommenheit darstelle. Es müßten in diesem Falle die verschiedenen Religionen im Verhältniß der Ueber- und Unter-Ordnung zu einander stehen, und die ältesten sich als die unvollkommensten erweisen. Beides ist nicht der Fall. Die Religionen der bedeutendsten Völker des Alterthums lassen sich schon in keine Unterordnung bringen, sondern zeigen sich als nebengeordnet; und die ältesten Religionen, so weit sie uns bekannt, sind nicht die unvollkommensten, sondern, wenn auch einfacher, so doch auch reiner, edler, als die spätern Modificationen. In der Regel hat sich im Verlaufe der Zeit an den guten, gesunden Kern ein Wust von entstellenden Zuthaten angesetzt. Es kann dieß nachgewiesen werden bei den Religionsformen, deren Ursprung und erste Zeiten

wir kennen, und wir haben daher mehr Recht, ähnlichen geschichtlichen Verlauf auch bei denen anzunehmen, deren Ursprung uns historisch unzugänglich ist — wir haben, sage ich, dazu mehr Recht, als das Gegentheil zu behaupten. Zudem begegnet uns im Alterthum ein verhältnißmäßig reines Gottesbewußtseyn schon zu einer Zeit, als noch die höhere Culturstufe der alten Völker lange nicht erreicht war, und bei einem Volke, das in Bezug auf Bildung und Wissenschaft überhaupt nicht eine hervorragende Stellung einnahm, also auch schwerlich sein höheres religiöses Bewußtseyn als Resultat des historischen Processes erlangt haben kann (das zudem bei anderen, sonst höher gebildeten Völkern auch schließlich nicht einmal erreicht wurde). Wir meinen das Gottesbewußtseyn bei dem jüdischen Volke. — So ansprechend daher auch auf den ersten Blick es seyn mag, die Religionsgeschichte als eine continuirliche Entwicklungsreihe und Fortbildung durch verschiedene Momente und Stufen hindurch zu immer größerer Vollkommenheit zu betrachten — so entspricht sie doch weder der Natur der Sache, wie bei Untersuchung des Ursprungs des Gottesbewußtseyns gezeigt wurde, noch findet sie durch die Geschichte irgend eine Bestätigung, sondern kann nur durch höchst gezwungene und willkürliche Deutungen behauptet und aufrecht erhalten werden.

Wir werden also die andere Ansicht, welche die Vielheit und Verschiedenheit der Religionsformen durch Modification und Verfall des ursprünglich reineren, weil durch Uroffenbarung vermittelten, Gottesbewußtseyns erklärt, vorzuziehen berechtigt seyn, da sie schon bei der Untersuchung über die Entstehung und das Wesen des Gottesbewußtseyns angebahnt wurde, und bei ihrer Annahme die ganze vielgestaltige Erscheinung der Thatsache der Religion sich vollkommen erklären läßt.

Wir müssen uns bei der Untersuchung über diesen geschichtlichen Proceß, für den wir die psychischen Potenzen mit ihrer eigenthümlichen Thätigkeit gefunden — zurückversetzen in die erste

Zeit des Menschengeschlechtes, und uns einerseits die Menschen-Natur und andererseits den Zustand und die Verhältnisse, in denen sie sich befand, vergegenwärtigen.

Um die Möglichkeit des Verfalles bei ursprünglich verhältnißmäßiger Reinheit und Richtigkeit dieses Bewußtseyns zu erklären, haben wir nichts anzunehmen als die Menschennatur, so wie sie ist, wie wir sie noch immer wahrnehmen — als der freien Selbstbestimmung ebenso, wie der Täuschung und des Irrthums fähig. Und um den wirklich eingetretenen Verfall in seiner Eigenthümlichkeit zu begreifen, haben wir uns die Verhältnisse zu vergegenwärtigen, unter denen die ersten Menschen sich befinden mußten. Wir müssen sie uns denken als sich selbst überlassen, d. h. so wie wir die Menschen und Völker noch immer wahrnehmen, nämlich ohne bestimmten unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit, sey nun dieser wie immer verlustig gegangen. Dabei haben wir zu beachten ihre noch unausgebildete, also ungeübte Denkkraft; ihren Mangel an Erfahrung und natürlicher Erkenntniß; während sie dabei umgeben waren von einer noch unerforschten, unerkannten, daher allenthalben geheimnißvollen, räthselhaften Natur, die in ihrer Ueppigkeit lockte, mit ihrer Gewalt bedrängte, mit ihrer Größe imponirte. Dabei stand ihnen keine schon ausgebildete Sprache zu Gebote, um ihren geistigen Besitz klar zu denken, darzustellen und auszudrücken; ebenso wenig eine Schrift, um denselben zu fixiren und dadurch möglichst unversehrt zu erhalten. Statt dessen machte sich geltend, wie es jugendlichen Naturen eigenthümlich ist, eine übermächtige Thätigkeit der Phantasie — und zwar leicht auf Kosten klaren Denkens. Im Drang und Sturm des Lebens hatten sie überdieß, da sie der Natur beständig ihre Existenz abzuringen genöthigt waren, weder Zeit noch Kraft ihre geistige Thätigkeit mit besonderer Sorgfalt der Betrachtung der höheren Wahrheiten zu widmen. Unter solchen Umständen würde auch jetzt noch bei den Menschen, die zuvor mit allen Mitteln unserer Bildung vorbereitet und ausgebildet worden, sehr leicht und bald ein Zurücksinken,

von der erreichten Stufe der Bildung stattfinden, und es ist nicht zu verwundern und nicht unerklärlich, wenn es damals stattfand.

An Versuchen indeß hat es sicher nicht gefehlt, den Inhalt ihres Gottesbewußtseyns möglichst zu fixiren und lebendig zu erhalten, und die primitiven Menschen werden es ihrer Ungeübtheit im Denken und dem Vorherrschen der Phantasie gemäß gethan haben. Sie werden durch Zeichen, durch Symbole diesen Inhalt ihres Bewußtseyns festzuhalten und zu überliefern bestrebt gewesen seyn. Und da wir am Beginn der historischen Entwicklung das Gottesbewußtseyn noch rege und unverkümmert bei ihnen anzunehmen haben, so werden sie demgemäß auch möglichst entsprechende, großartige Zeichen oder Symbole gewählt haben. Zunächst bot sich als großartigstes Zeichen der Gottheit dar das große Universum selbst, vor allem der hohe glänzende Himmel. Ihn zum Symbol der Gottheit mit ihrer Macht und Herrlichkeit zu wählen und seine Benennung zugleich als Namen des an sich Unaussprechlichen gelten zu lassen, mußte vor allem nahe liegen. In der That fehlt es hiefür auch nicht an genügender historischer Bestätigung. Die ältesten und verhältnißmäßig vollkommensten Religionen bieten uns fast durchgängig für die Gottheit und den hohen Himmel Ein und denselben Namen. Die ältesten Gebete der Indier (Mantras) sind an Indra gerichtet, ein Name der den höchsten Gott und zugleich das hohe Himmelsgewölbe bedeutet. Der Himmel ist offenbar nur als Symbol der Gottheit betrachtet, sonst könnte unter seinem Namen nicht zu Gott, als zu einem persönlichen Wesen gesprochen werden. Den Chinesen ist von den ältesten Zeiten an Tian zugleich der Himmel und die Gottheit. Jumala ist in der finnischen Religion ebenfalls der Himmel und der Himmelsgott [1]). Uranos ist die älteste griechische Gottheit. Mit dem persischen Mithras dürfte es sich in ähnlicher

---

[1]) S. Castrén, Finnische Mythologie.

Weise verhalten; und endlich hat man selbst für das deutsche Wort Gott eine ähnliche Bedeutung wahrscheinlich gemacht [1]) — daß es nämlich eigentlich Himmel und glänzend bedeute. — Die Religion, das Gottesbewußtseyn hat darum doch keinen naturalistischen Ursprung, ist nicht dadurch entstanden, daß man Natur-Gegenstände für Gott hielt, sondern sie ist dadurch vielmehr, wie wir sehen werden, verfallen. Das Gottesbewußtseyn wurde nicht aus dem Himmel und der Natur überhaupt geschöpft, sondern die Natur vielmehr im Dienste des Gottesbewußtseyns verwendet; nämlich zu Symbolen, um das Gottesbewußtseyn zu verdeutlichen, zu fixiren, lebendig zu erhalten. Wie wären die Menschen je dazu gekommen, die Natur nicht mehr für das zu halten, was sie ist, für Natur, sondern für das, was sie nicht ist, für eine Gottheit! Es ist dagegen sehr wohl denkbar, daß man den Glauben an Gott durch das Zeichen und den Namen des Himmels ausdrückte, daß man statt in unserer modernen Weise zu sagen: „Ich glaube an Gott den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde", einfach zum Himmel wies oder den Himmel nannte. Kinder und Wilde gebrauchen ja noch jetzt oft nur einfache Worte oder Zeichen, um damit ganze Sätze auszudrücken. Der jugendlichen, phantasiereichen, denkungeübten und symbolliebenden Menschheit ist es ganz gemäß, ihr geistiges Gut in dieser Weise zu bewahren und zu überliefern.

Begreiflicherweise wurden zu diesem Symbole der Gottheit bald noch andere hinzugefügt, oder auch geradezu an die Stelle desselben gesetzt. Wählten Menschen die Küsten des Meeres zu ihrem Wohnsitz, so geschah es leicht, daß dieses gewaltige Element als besonderes Zeichen göttlicher Allmacht erschien, und als passendstes Symbol für die Gottheit angenommen ward, in ähnlicher Weise wie stets und noch jetzt beim Volke z. B. der Donner als ganz

---

[1]) S. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung von Ad. Kuhn. Siebenter Bd. I. H. „Gott" von Leo Meyer.

außerordentliches Zeichen göttlicher Gewalt und Herrlichkeit betrachtet wird. Kam ein Volk an einen Strom, von dem seine ganze Existenz bedingt war, so war es natürlich diesen als besonderen Beweis göttlichen Waltens zu betrachten, und ihn als Symbol für die Gottheit selbst zu nehmen; wo der gestirnte Himmel auffallend hervortrat, ward dieser dazu gewählt. Bald indeß machte sich wohl das Bedürfniß weiterer Explication und näherer Bestimmung des Gottesbewußtseyns geltend, und dadurch wurden viele und verschiedene, untergeordnete Symbole nöthig, in denen man das Bewußtseyn göttlicher Eigenschaften und Wirksamkeit sich feststellte und verdeutlichte. Es konnte nicht anders geschehen, als daß nach Verschiedenheit der Lebensweisen und der Wohnsitze der Menschen diese kleineren Symbole sehr verschieden sich gestalteten, je nachdem einzelne Natur-Objecte als besonders förderlich oder schädlich für das Menschenleben sich zeigten, und daher bald diese bald jene derselben als Kundgebungen göttlicher Güte und Strafe sich erwiesen. Die einfachen großen Natursymbole zersplitterten sich auf diese Weise gleichsam in viele kleinere Symbole, von denen die einen oder anderen je nach Umständen in den Vordergrund traten, und dem religiösen Bewußtseyn, insbesondere aber dem Cultus eine eigenthümliche Richtung gaben. Bei diesem Streben nach näherer Bestimmung oder Verdeutlichung des Gottes-Bewußtseyns durch Symbole lag es nahe, sich durch die Anfänge von Kunstthätigkeit passendere Symbole zurecht zu richten, wenn die Natur sie nicht angemessen bot. Und so war das religiöse Bewußtseyn die erste Veranlassung dazu, durch sinnlichen Stoff geistigen Gehalt darzustellen, zu verdeutlichen; und an diesem Streben entwickelte sich die Kunst, während in demselben Maße die bloße Natursymbolik zurücktrat oder Modificationen erfuhr.

Ziehen wir nun in Betracht den großen Hang zur Aeußerlichkeit bei den Völkern, insbesondere bei den orientalischen, und die große Neigung derselben sich nur an das Aeußerliche zu halten und das Innere, Geistige darüber zu vergessen, dann werden wir

es erklärlich finden, wie das, was ursprünglich zur Erhaltung und Verdeutlichung des Gottesbewußtseyns diente, alsbald zur Trübung, Veräußerlichung und Corruption desselben umschlug; wie daher die Symbole der Natur, zuerst nur Mittel und Zeichen, alsbald für das Bezeichnete, für die Gottheit selbst genommen wurden, und diese durch die Vielheit der Symbole sich in Götter zersplittern mußte im Bewußtseyn oder Glauben der Menschen. Völker nun, die aus dem Strome der eigentlichen Geschichte der Menschheit hinaus, und in Verwilderung und Verkommenheit geriethen, legten ihr veräußerlichtes und verarmtes religiöses Bewußtseyn ganz in die Aeußerlichkeit der Natur, indem sie irgend auffallende Gegenstände für die Gottheit selbst, oder wenigstens für eine unmittelbare Kundgebung derselben hielten. Es entstund der Fetischismus. Die Fetische der wilden Völker werden in dunklem, schwankendem Bewußtseyn bald für die Gottheit selbst, bald für Zeichen und Offenbarung derselben gehalten. Und der öfters stattfindende Wechsel derselben zeigt, daß hier die höhere Natur des Menschen durch den Glauben nicht mehr im Besitz der Gottheit ist, sondern nur noch in einem beständigen Suchen derselben sich bethätigt. Und das kleinlich gewordene Gottesbewußtseyn kann auch nur noch kleinliche Zeichen derselben in Anwendung bringen.

Die Natur war also anfangs in ihrer Größe und Erhabenheit gleichsam das Buch, in das die Menschheit das Gottes-Bewußtseyn hineintrug oder schrieb, um es zu bewahren, zu verdeutlichen und zu überliefern, in ähnlicher Weise, wie wir uns nunmehr der Schrift zu gleichem Zwecke bedienen. Allmählig aber trat das Bezeichnete vor dem Zeichen immer mehr in den Hintergrund und letzteres ward mehr oder weniger an dessen Stelle gesetzt. Es ward auch hier, wie es zu geschehen pflegt, der Geist über dem Buchstaben vergessen; es ward den Buchstaben, den Symbolen zu Theil, was dem Geiste (Gott) gebührte, und es trat Buchstabenknechtschaft ein, indem man die Naturbibel, d. h. die aus der sinnlichen Natur genommenen Symbole selbst zum Gegenstand der

religiösen Verehrung nahm, und den Geist davon gefangen nehmen und binden ließ. Dieß scheint der Verlauf der Entstehung des Naturdienstes und endlich des Fetischismus zu seyn, und dieß die Bedeutung, welche der Natur im historischen Proceß des Gottes-Bewußtseyns zukam. Das Gottesbewußtseyn wurde nicht ursprünglich aus der sinnlichen Natur herausgelesen, sondern wurde vielmehr zuerst in sie hineingeschrieben, indem sie zu Symbolen desselben gebraucht wurde, und dann erst aus ihr d. h. aus den Symbolen herausgelesen, wobei der urspüngliche Sinn dieser Schrift immer mehr entschwand; und immer mehr mit dem Buchstaben Abgötterei getrieben ward. Die Natur als solche wird überhaupt nie als göttlich verehrt, sondern immer nur insofern sie als anderes als sie ist, gilt, und selbst die Fetische werden nicht als Naturgegenstände verehrt, sondern nur als Erscheinungen des Göttlichen; sie werden daher von den andern Naturgegenständen durchaus unterschieden, und mit einem höheren Charakter bekleidet, indem das dunkle Bewußtseyn des Göttlichen in sie hineingetragen, nicht aus ihnen herausgenommen wird. Ohne jenes dunkle Bewußtseyn fiele es keinem Menschen ein, die Naturgegenstände als etwas Anderes zu betrachten als sie wirklich sind, und irgend eine andere Wirkung von ihnen zu erwarten, als ihnen erfahrungsgemäß als Naturgegenständen zukommen kann. Wie die Menschen-Seele nicht aus der sinnlichen Natur sich herausentwickeln oder entstehen konnte ihrer Substanz nach, so auch konnte das Gottesbewußtseyn nicht aus der Natur als solcher heraus sich bilden, oder vielmehr aus ihr entstehen.

Damit ist aber vorläufig nur die Entstehung und Bedeutung der Symbolik erklärt; die Religionen aber, wenigstens die der geschichtlichen Völker, bieten auch eine Mythologie, eine Götter-Geschichte, und es fragt sich, ob auch diese auf psychologisch-historische Weise unter Zugrundelegung des ursprünglichen Gottes-Bewußtseyns und der entsprechenden Uroffenbarung sich einfach erklären lasse ohne phantastisch-theosophischen oder pantheistischen Apparat.

Auch dieß dürfte nicht unmöglich seyn. Zieht man in Betracht, daß die ursprünglichen Natursymbole immer mehr an die Stelle der Gottheit selbst gesetzt und durch die dichtende Phantasie personificirt wurden, so läßt sich denken, daß allmählig auch die Wirksamkeiten dieser personificirten Naturgegenstände, also Natur-Ereignisse für Thaten von persönlichen Wesen galten. Ward Uranos einmal personificirt, und ebenso Gäa, so lag es nahe, das gegenseitige Einwirken von Himmel und Erde als geschichtliches Ereigniß zu fassen, und einen Theil der Göttergeschichte daraus zu bilden. Ward ein Strom, ursprünglich nur Symbol der Gottheit, zur Gottheit selbst personificirt, so lag es nahe, aus seiner Natur-Wirksamkeit und seinen Zuständen persönliche Wirksamkeit und persönliches Geschick zu gestalten, und damit bloße Natur-Ereignisse als Geschichte aufzufassen. Diese Art Geschichte mischte sich mit der dunklen Tradition einer göttlichen Uroffenbarung ebenso, wie mit der allmählig immer reicher werdenden Geschichte der Völker, die zuerst nur in Sagen und Gesängen überliefert ward, und einzelne hervorragende Persönlichkeiten verherrlichte und in den Rang von Heroen oder Halbgöttern erhob. So konnte es wohl geschehen, daß Osiris in Aegypten den höchsten Gott, und zugleich den Nil und einen großen (historischen) König bezeichnete, und in der Götterlehre die Naturereignisse des Nils und die Geschichte des Königs in einander verwoben wurden [1]). — Dabei ist noch zu bedenken, daß man wohl allmählig immer mehr zum Bewußtseyn kam, daß doch die Menschengestalt das angemessenste Symbol der Gottheit sey, wodurch zugleich sowohl der Kunst die höhere Bethätigung im Dienste der Religion ermöglicht, als auch eine immer durch-

---

[1]) Und wo das Staatswesen mit seinem Oberhaupte als Veranstaltung und Offenbarung Gottes erschien, konnte allenfalls das Gottes-Bewußtseyn sich in das Staatsbewußtseyn selbst entäußern, wie in China; während es sich anderswo ganz in Naturbewußtseyn entäußert hat. Und wenn einzelne historische Persönlichkeiten vergöttert wurden, so konnte es einem ganzen Staatswesen wohl auch widerfahren.

greifendere Umgestaltung der Symbolik in Mythologie angebahnt wurde. Auch das Streben ist daraus zu erklären, die Symbolik zu erhöhen oder zu verbessern durch Vereinigung mehrerer Symbole zu Einer Gestaltung, insbesondere durch Vereinigung von Thier- und Menschengestalt, wie sie z. B. die ägyptische Religion bietet.

Auf diese Weise möchte es möglich seyn, wenn man noch die Verschiedenheit der Länder und Völker mit ihren Eigenthümlichkeiten in Betracht zieht, und die mannichfaltigen Regungen und Bedürfnisse des religiösen Gefühls, und die Regsamkeit und Willkür dichtender Phantasie nicht unbeachtet läßt — das vielverschlungene Gewirre religiöser Symbole und Mythen, welches die Religionsgeschichte bietet, durch Erkenntniß dabei wirkender Potenzen und Factoren aufzulösen, zu vereinfachen und zu verstehen. Dabei wird auch klar, wie aus einem ursprünglichen Theismus der Polytheismus allmählig zu entstehen vermochte.

Dieß aber ist nur eine Seite der Gestaltung des religiösen Bewußtseyns, die nämlich welche der psychischen Potenz der Phantasie entspricht. Es erwies sich aber auch der Verstand als historische Macht in diesem Proceß; anfangs zwar zurückgedrängt und überwuchert von den Gebilden der Phantasie, allmählig aber unter günstigeren Umständen immer mehr hervortretend und einwirkend auf die Gestaltung desselben. Diese mußte aber dadurch eine ganz andere werden, als jene durch Phantasiethätigkeit — oder sogar eine entgegengesetzte. Der Verstand sucht allenthalben das Eine, Allgemeine, den Begriff; strebt daher nach Einheit mit Ueberwindung aller Besonderheit und Zufälligkeit. In doppelter Weise mußte daher die Verstandesthätigkeit in Bezug auf das religiöse Bewußtseyn der Phantasiethätigkeit entgegen wirken. Fürs erste dadurch, daß sie die Naturgegenstände als das auffaßte, was sie wirklich sind, als Naturobjecte — und dadurch die Natur entgötterte, d. h. die verschiedenen Gegenstände als nichtgöttlich nachwies; dann dadurch, daß sie im Streben nach Einheit, nach dem Begriff des Absoluten, die Vielheit der Götter verneinte, und ihre concreten Gestalten auf-

löste und zerstörte. Die Götter verschwanden dadurch aus der Natur, von den Höhen der Berge, endlich selbst vom gestirnten Himmel; und die Gottheit ward demnach hinter die entgötterte Natur zurückgedacht. Allein hiebei lag die Gefahr nahe, in das andere Extrem zu gerathen durch Abstraction und Verallgemeinerung; in das nämlich, die Gottheit zu einer leeren Allgemeinheit, zu einem abstracten Begriff zu verflachen, oder zu einem bestimmungslosen Allgemeinseyn, oder auch geradezu zu einem unbestimmten, dunklen, verborgenen Etwas; sey es, daß man sich dasselbe als finstere Macht im Hintergrund des Daseyns, oder als Fatum, oder als allgemeine Nothwendigkeit dachte. Wo uns (pantheistische) Ansichten dieser Art in Religionssystemen begegnen, sind sie stets als Ausgeburten späterer Zeit und vorherrschender Verstandesthätigkeit zu betrachten, wenn dieselben auch noch so sehr zugleich von orientalischer Phantastik umgeben und in Bildlichkeit gekleidet sind. Denn solchen Allgemeinheiten gegenüber wäre sicher nie ein religiöser Cultus, nie Gebet und Opfer entstanden, da dieß nur da möglich ist, wo die Gottheit als persönlich, als sehend und hörend gedacht wird. Während also die Phantasiethätigkeit das Gottesbewußtseyn veräußerlichte und zersplitterte, d. h. die Eine Gottheit in mehrere concrete Götter auflöste und zum Polytheismus führte, strebte der Verstand zwar nach Einheit des Göttlichen, verlor aber die Concretheit, die Persönlichkeit, führte zum Pantheismus oder zur Verflüchtigung der Gottheit in leere und unbestimmte Allgemeinheit [1]).

Dabei dürfen wir auch den Willen als historische Potenz und Macht bei diesem Processe nicht übersehen. Es ward schon oben bemerkt, daß die Reinheit des Willens hauptsächlich durch die Wahrheit des Gottesbewußtseyns bedingt sey, aber auch diese letztere wiederum durch jene. Schlechter, verderbter Wille wird

[1]) Die Wahrnehmung und einseitige, starre Auffassung des Widerstreites von Gut und Bös konnte wohl auch zur Annahme einer Zweiheit der Urprincipien führen, wie dieß in der persischen Weltanschauung der Fall ist.

daher vorzüglich beitragen zum Verfall, zur Trübung, zur Corruption des Gottesbewußtseyns; denn da er die Grundrichtung alles Strebens und Thuns bedingt, so nimmt er die Phantasie und den Verstand selbst in seinen Dienst oder in Knechtschaft, und veranlaßt sie seiner Verderbtheit gemäß thätig zu seyn. Wir finden dieß durch die Geschichte sattsam bestätigt, da in Zeiten stürmender Leidenschaften oder der sittlichen Erschlaffung und Raffinirtheit die Gottheit (Götter) nicht bloß nur in unbestimmten, verworrenen und dürftigen Vorstellungen festgehalten ward im Glauben, sondern geradezu als unsittlich und lasterhaft von der dichtenden Phantasie vorgestellt, oder auch vom Verstande wegräsonnirt ward. Die Menschen bildeten nicht bloß natürliche und menschliche, sondern in Folge verderbten Willens lasterhafte, nach ihrem eigenen Bilde gestaltete Götter. Insofern ist es ganz richtig, daß das eigentliche Heidenthum, d. h. die völlige Corruption des Gottesbewußtseyns, der eigentliche Abfall von der Gottesidee, Folge verderbter Willens-Richtung der Menschen und Völker war. Wir können verderbte Willensrichtung, insofern sie sich mit Veräußerlichung des religiösen Bewußtseyns und Lebens verbindet, als Pharisäismus bezeichnen; insofern sie Verflüchtigung, Verflachung desselben wirkt, als Saducäismus; zwei Grundfeinde des wahren Wesens und Lebens der Religion, die im Aberglauben, Irrglauben und Unglauben die Corruption, den Verfall in den geschichtlichen Proceß des religiösen Bewußtseyns und Lebens brachten (und bringen) [1].

---

[1]) Daß noch manches Räthselhafte in der Geschichte der Religionen auch bei dieser psychologischen Erklärung übrig bleibe, soll nicht in Abrede gestellt werden. Allein um diesen dunklen Rest und manche besondere Erscheinungen, z. B. die Orakel, zu erklären, ohne weiteres zu Dämonen seine Zuflucht zu nehmen, ist darum noch nicht gerechtfertigt, wenn auch die Möglichkeit dazu offen bleibt. Ist ja die Menschenseele mit ihren Potenzen selbst noch theilweise unerforscht und räthselhaft, und das Gebiet ihrer Kräfte und ihres Wirkens noch nicht genau bestimmt und abgegränzt!

Wenn nun auf diese Weise die psychischen Potenzen der Menschennatur, insofern sie historisch wirksam waren, im Dienste des Gottesbewußtseyns vielmehr einen Verfall, eine Verdunklung desselben und Zersplitterung des absoluten Inhalts (der Gottheit), ja theilweise geradezu eine sittliche Corruption, oder auch gänzliche Verneinung desselben hervorbrachten, so kann die Frage entstehen, ob nicht eine Wiederherstellung der Reinheit, Wahrheit und Einheit dieses Gottesbewußtseyns in der Menschheit als Nothwendigkeit, wenigstens als Vernunftforderung sich erweist; und wenn das in der That der Fall ist, wie diese Wiederherstellung möglich seyn dürfte.

Was die erste Frage betrifft, so dürfte darauf kaum anders als bejahend zu erwiedern seyn. Zwar ist da und dort die Meinung verbreitet, die verschiedenen Religionen seyen im Grunde alle historisch berechtigt, gleich und zweckdienlich. In Wahrheit aber beschränkt sich diese Gleichheit nur auf die Gleichheit der Grundfrage, die Alle beantworten wollen, nicht aber auf Gleichheit der Antwort; und auf Gleichheit des Bedürfnisses, das in ihnen befriedigt werden soll, nicht aber auf Gleichheit richtiger, genügender Befriedigung desselben. Es soll aber auf die gleiche Frage im Wesentlichen stets die gleiche Antwort gegeben werden, nämlich die richtige, die Wahrheit enthaltende; und dasselbe Bedürfniß der Seele soll stets auf die gleiche Weise, nämlich auf die rechte, angemessene Weise befriedigt werden. Wie es eine Vernunftforderung ist, daß alle Menschen das Gleiche für wahr halten, nämlich das wirklich Wahre — nicht die Einen für wahr erklären, was den Andern als falsch gilt, oder umgekehrt; und ebenso, daß alle das wirklich Schöne für schön halten, und nicht verschiedene Verschiedenes oder Entgegengesetztes; und wie es nicht minder eine solche Vernunftforderung ist, daß Alle dasselbe für gut oder recht halten, nicht die Einen dieses, Andere ein Anderes oder geradezu Entgegengesetztes, — so gilt diese Forderung auch in Bezug auf religiöse Wahrheit. Je mehr diese richtig erkannt oder geglaubt wird, desto

mehr wird eine allgemeine Einheit und Uebereinstimmung des religiösen Bewußtseyns aller Völker entstehen. Der allgemeine Fortschritt zu immer größerer Wahrheit des Gottesbewußtseyns ist zugleich ein Fortschritt zu immer größerer Einheit desselben, wie Fortschritt und Vervollkommnung in jedem Gebiet der Erkenntniß stets zur Einheit und Uebereinstimmung führen muß, so wie der Irrthum und Verfall zu Verschiedenheit und Zwiespalt naturgemäß führt.

So berechtigt, ja nothwendig also der beständige Fortschritt ist in der Menschheit, so wahrhaftig die immer größere Vervollkommnung Ziel des historischen Processes der Menschheit ist, so berechtigt und nothwendig ist auch die Forderung der Wahrheit, und damit der Einheit des Gottesbewußtseyns, so berechtigt demgemäß auch die Wiederherstellung desselben aus der Zersplitterung und der Corruption. Es ist nur die Frage, auf welche Weise diese Wiederherstellung geschehen könne. Offenbar ist nur ein Doppeltes möglich: entweder wird sie aus der Tiefe der Menschheit und ihrer historischen Entwicklung selbst ausgeboren, oder sie wird durch unmittelbare, göttliche Wirksamkeit zu Stande gebracht, oder wenigstens eingeleitet.

Wird sie aus der Menschheit und ihrer Geschichte selbst ausgeboren, so kann dieß nicht anders geschehen als durch die schon betrachteten psychischen Kräfte, insofern sie als historische Mächte sich bethätigen, also durch die Vernunft (immanente Gottesidee), in deren Dienste die Phantasie, der Verstand und der Wille sich bethätigen. Die nähere Betrachtung aber zeigt sogleich geringe Wahrscheinlichkeit, daß auf diese Weise die fragliche Wiederherstellung sollte möglich seyn. Die Vernunft ist, wie wir früher sahen, in ihrer Vollkommenheit und Thätigkeit mit-bedingt durch die historische Einwirkung und Bildung; je unvollkommener diese ist, um so unvollkommener bleibt auch (regelmäßig) die Vernunft, um so weniger vermag sie auch, um so weniger wird sie im Stande seyn, so Großes zu leisten, wie zur Regeneration des

Gottesbewußtseyns nothwendig wäre. Je größer also die historische Corruption des Gottesbewußtseyns, und je dringender das Bedürfniß der Wiederherstellung ist, desto ohnmächtiger ist die Vernunft, von der diese ausgehen soll. Die psychischen Potenzen können zwar, wie früher gezeigt wurde, im Dienste des Gottesbewußtseyns förderlich wirken, aber ebenso auch schädlich, und sind also keine sicheren, unfehlbaren Führer auf diesem Gebiete und für die fragliche Aufgabe. Zwar kann der Verstand, wie wir sahen, die Truggebilde der Phantasie zerstören und dem Aberglauben entgegenwirken, allein er seinerseits kann ebenso wiederum in ein anderes Extrem gerathen, indem er mit dem Aberglauben zugleich den Glauben zerstört, und eine unpersönliche, bestimmungslose, leere Einheit an die Stelle Gottes setzt; oder auch eine neue Art Aberglauben verursacht, indem an die Stelle der Trugbilder der Phantasie Gebilde des Verstandes treten, die endlichen Begriffe nämlich, und diese selbst dann für das Göttliche gehalten werden. Ebensowenig ist vom Willen Regeneration des corrupten Gottesbewußtseyns zu hoffen; denn derselbe participirt selbst an dieser Corruption, gestaltet sich nach dem corrupten Gottesbewußtseyn, und wird in diesem Zustand kaum das Streben aus sich gebären, dasselbe zu verbessern oder wiederherzustellen, — abgesehen noch davon, daß dazu klare Erkenntniß schon da seyn mußte, die der Wille aus sich nicht beliebig schaffen kann. Damit indeß soll nicht behauptet werden, daß der menschliche Geist durch sich selbst gar nichts vermöge der geschichtlichen Corruption gegenüber zum Behuf der Reinigung und Vervollkommnung des Gottesbewußtseyns. Die Philosophie hat dieß stets als ihre wesentlichste Aufgabe betrachtet, und die Philosophen des griechischen Alterthums, vor allen Platon und Aristoteles haben darin, der heidnischen Religion gegenüber, so Bedeutendes geleistet, daß sie selbst von den christlichen Kirchenvätern als natürliche Vorläufer Christi betrachtet wurden. Durch sogenannte reine Vernunft aber geschah dieß jedenfalls nicht, sondern nur auf der Grundlage des historischen Gottesbewußtseyns mit

seinen Erscheinungen und Wirkungen. Die richtige Methode der Forschung konnte nur die seyn, den geschichtlichen Proceß der Religionen mit ihren Symbolen, Mythen und Cultushandlungen zu betrachten, und so gleichsam durch Exegese dieser Naturbibel, der Symbole, und durch Deutung der Mythen Sinn und Wahrheit davon zu finden.

Allein selbst wenn wir eine, im Vergleich mit der corrupten (heidnischen) Religion, hohe philosophische Erkenntniß der Wahrheit als möglich oder wirklich anerkennen, so ist damit noch nicht die Möglichkeit gegeben, daß die Regeneration des Gottesbewußtseyns durch die Kraft der Menschennatur selbst geschehen könne. Denn die durch die Philosophie erkannte Wahrheit ist zunächst nur zugänglich den Denkenden und Gebildeten, welche die Gründe zu prüfen und zu verstehen wissen; für die Menschheit, für die Völker ist damit die Wahrheit noch nicht errungen; denn in Bezug auf die Gottheit wird von den Völkern als wahr nur das im Glauben angenommen, was durch göttliche Auctorität als wahr bezeugt wird. Im Gebiet der Religion wird nie menschlicher Auctorität als solcher geglaubt, sondern nur göttlicher, und der menschlichen nur insoweit, als sie sich als göttliche zur Anerkennung zu bringen vermag; denn der Glaube will sich gründen auf unfehlbar sichere Gewähr, die der Mensch, als solcher, den andern gegenüber nicht geben kann. Könnte die Wahrheit also auch gefunden werden durch bloß menschliche Kraft, so könnte sie doch nicht zur Anerkennung gebracht werden als menschlich gefundene, sondern müßte sich allenfalls in das Gewand der Täuschung hüllen und sich für göttlich geoffenbarte ausgeben. Zudem hat die Religion nicht bloß das Bedürfniß des Denkens zu befriedigen, sondern auch des Gemüthes und Willens — was einer bloßen Verstandesreligion schwerlich gelingen dürfte.

Durch all dieß ist demnach die andere Weise der Wiederherstellung der Wahrheit und Einheit des Gottesbewußtseyns eingeleitet, nämlich die durch übernatürliche Einwirkung, durch göttliche

Offenbarung. Sie ist in ihrer Nothwendigkeit und Thatsächlichkeit allerdings damit nicht bewiesen, erweist sich aber doch als Postulat, wenn eine solche Regeneration stattfinden soll. Sie erweist sich als nothwendig nicht von Seite Gottes, wohl aber von Seite des historischen Processes in der Menschheit. Wir können sie nicht mit wissenschaftlicher Strenge aus ihrem Grunde, aus dem Wesen Gottes heraus construiren, denn jedenfalls ist sie nur freie That Gottes, sonst hätte sie nie fehlen können; aber wir können Congruenzgründe dafür anführen, daß sie stattfinden werde oder stattgefunden habe. Schon die Idee Gottes selber weiset darauf hin. Ist Gott in der That ein bewußtes, persönliches, allvollkommenes Wesen, dann ist auch nicht anders anzunehmen, als daß er der Menschheit, wenn sie durch irgend eine Katastrophe oder unglückselige Entwicklung in Mißgeschick gerathen und von ihrem ursprünglichen Ziel abgeirrt ist, rettend zu Hülfe komme, und nicht dulde, daß ein Geschöpf seiner Güte und Weisheit in all seinen Individuen sein gottgesetztes Ziel nicht erreiche, oder gar nicht erreichen könne; zumal dabei auch das Ziel der Schöpfung überhaupt unerreicht, das große Werk des Schöpfers also zwecklos bliebe. Nicht minder ist das Bedürfniß, der allgemeine Drang der Menschen-Natur nach Offenbarung, nach göttlicher Auctorität in Bezug auf die höchsten Wahrheiten, da einer andern nicht geglaubt werden kann, eine Andeutung, daß diesem Naturbedürfniß auch angemessene Befriedigung vom Urheber der Natur werde zu Theil werden. Und wenn alle Völker ihren religiösen Glauben auf göttliche Auctorität gründen, so ist daraus nicht ohne weiters die Folgerung zu ziehen, daß alle diese behaupteten Offenbarungen nur Täuschung seyen, sondern es ist vielmehr sogleich wahrscheinlicher, daß alle mehr oder minder wirklich göttlich gegeben oder veranlaßt wurden, oder Eine wenigstens eine wahrhaft göttliche sey. Deutet ja überhaupt Irrthum auf eine Wahrheit hin, da der Schein der Wahrheit nothwendig ist für denselben, und er ohne ihn nicht wohl entstehen oder bestehen könnte, — etwa so, wie es

ohne wahre Perlen kaum Jemanden einfiele durch Nachahmung falsche zu bilden. Indeß könnte immerhin die Erfüllung dieses Naturdranges nach göttlicher Offenbarung in der Uroffenbarung erblickt werden, deren Fragmente oder wenigstens deren Andenken sich geschichtlich forterhalten.

Es entsteht also die Frage, ob im Laufe der Zeit in Folge der Corruption des Gottesbewußtseyns und moralischen Zustandes der Menschheit wirklich eine historische göttliche Offenbarung stattgefunden, oder ob unter den verschiedenen Religionen, die insgesammt göttlichen Ursprungs seyn wollen, wenigstens Eine wirklich eine göttliche sey. Um dieß wissenschaftlich zu entscheiden, bedarf es bestimmter Kriterien bei der Prüfung der verschiedenen Offenbarungen, um die wahre zu erkennen und anzuerkennen. Das eigentliche Grundkriterium ist kein anderes als jene Potenz des Menschengeistes, die wir früher als Princip der Philosophie überhaupt kennen gelernt, nämlich die Vernunft, die wir auch als immanente (zunächst potentielle) Gottesidee bezeichnet haben. Denn durch diese allein ist der Mensch im Stande zu beurtheilen, ob irgend eine Thatsache und Lehre göttlich sey oder nicht — durch bloße Kenntniß der Natur ist dieß nicht möglich. Mit der Gottesidee in unmittelbarer Verbindung sind die Ideen des Wahren, Guten und Schönen; und auch diese sind Kriterien um daran die Wahrhaftigkeit der Offenbarung zu prüfen — d. h. zu entscheiden, ob in gegebenem Falle eine solche vorliege oder nicht. Endlich ist zur Prüfung auch noch nothwendig Kenntniß der Natur und des Menschen selbst. Denn wer auftritt als göttlicher Gesandter, und Offenbarung zu verkünden vorgibt, muß sich als solcher auch bewähren und Beweise von göttlicher Sendung und Macht geben; als solche haben die Völker stets Werke betrachtet, die weder durch bloß natürliche Kräfte und nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur geschehen, noch auch durch menschliche Geisteskraft, Kunst und Wissenschaft bewerkstelligt werden können. Um aber dieß beurtheilen zu können, muß man wissen, was die Natur im natürlichen

Wirken vermag, und was der Mensch mit natürlichen Kräften zu wirken im Stande ist. Wo der Mensch über sich selbst noch ganz im Unklaren ist, und die Natur noch wenig kennt oder gar noch phantastisch sie vergöttert, da ist ein richtiges Urtheil in dieser Beziehung noch gar nicht möglich; und es ist daher die Menschheit im Zustand der Unbildung und Unkenntniß gar nicht fähig irgend eine Offenbarung zu prüfen und aufzunehmen, weil sie natürliche und übernatürliche Wirkung nicht zu unterscheiden vermag, wie die Kinder das noch nicht vermögen. Daraus könnten wir nun erklären, warum nur bestimmte Zeiten und Zustände der Völker geeignet sind eine göttliche Offenbarung zu empfangen. Es muß die Gottesidee einen gewissen Grad der Ausbildung erlangt oder bewahrt haben, und es muß die phantastische Vergötterung durch Thätigkeit und Uebung des Denkens gebrochen, und gewisse Ernüchterung und Urtheilsreife eingetreten seyn. Daraus könnte auch sogleich die Bedeutung der philosophischen Erkenntniß der Wahrheit, und des menschlichen Strebens nach Wiederherstellung des wahren reinen Gottesbewußtseyns erhellen, wovon früher die Rede war. Es wäre damit jedenfalls die Fähigkeit errungen, eine göttliche Offenbarung zu erkennen, zu beurtheilen und sich vor Trug und Täuschung zu schützen bei dem an sich berechtigten Streben, für den Drang nach göttlicher Offenbarung Befriedigung zu erlangen.

Hiebei aber tritt uns freilich wieder die Schwierigkeit entgegen, deren schon früher gedacht wurde; daß man nämlich, um eine Offenbarung prüfen zu können, ob sie nach Form und Inhalt göttlich sey, zuvor schon wissen müßte, was doch durch die Offenbarung erst empfangen werden soll: was nämlich in der That wahr, recht und gut sey, und was demnach als göttliche, gotteswürdige Lehre anerkannt werden könne! Allein man muß hiebei die Wechselseitigkeit von Offenbarung und Vernunft beachten, wie bemerkt wurde. Die Vernunft braucht zuvor noch nicht zu wissen, was sie beurtheilen und beurtheilend aufnehmen soll, sondern

indem ihr die Wahrheit objectiv entgegentritt, erschließt sich die Fähigkeit des Erkennens und Beurtheilens derselben, da dieß gerade die eigenste Bestimmung der Vernunft ist, wie das Auge sieht, sobald Licht da ist. Irrthum freilich ist möglich, da auch falsche sogenannte göttliche Offenbarungen für wahr angenommen werden können; allein es ist doch das Natürliche und Regelmäßige, daß da, wo nicht natürliche oder historische Verhältnisse oder moralische Verkehrtheit des Willens Hindernisse bieten, die Vernunft der göttlichen Wahrheit sich zuwendet, sie anerkennt und in ihr Befriedigung findet, als in ihrer erreichten Bestimmung, — wie etwa die Magnetnadel sich naturgemäß nach dem Pole richtet, wenn sie nicht daran gehindert wird. Dabei ist noch anzuerkennen, daß allerdings in Betreff der Ueberzeugung des Menschen, wie in Betreff seiner Willensrichtung trotz aller historischen und psychologischen Erklärung ein unerklärter Rest zurückbleibt; schon deßwegen, weil wir das ganze Wesen und die volle Tiefe der Menschenseele nicht durchschauen, aus welcher zuletzt die tiefste oder höchste Ueberzeugung sich entwickelt. Der Glaube und die Theologie bezeichnen dieses unerklärte, die Ueberzeugung und den Willen bestimmende Etwas als göttliche Gnade, und die Philosophie hat keinen triftigen Grund diese Lösung der Schwierigkeit als unrichtig zurückzuweisen.

Da es ein allgemeines historisches Gesetz für die Menschheit ist, ihre höchste Ueberzeugung stets auf göttliche Auctorität zu gründen, und da, um dieser Forderung der Natur Genüge zu thun, die Völker allenthalben göttliche Offenbarungen annehmen und anerkennen, so ist es eine vorzügliche Aufgabe der Wissenschaft, oder bestimmter der Philosophie, diese Offenbarungen zu prüfen an den genannten Kriterien, um zu entscheiden, ob und wie weit sie solche seyen, und welches die wahre, vollkommene Offenbarung sey. Selbstverständlich aber ist es vor allem das Christenthum, dem sich diese Prüfung zuwendet, da für dieses vor allem schon die Geschichte das größte Zeugniß ablegt, indem unter allen Religionen es am meisten befreiend, bildend und veredelnd auf die Menschheit

eingewirkt hat, wie schon dadurch offenbar ist, daß die christlichen Völker wie an Macht, so auch an moralischer und intellectueller Bildung und an Kunst und Wissenschaft allen übrigen, nichtchristlichen Völkern überlegen sind. Ist es also nothwendig, daß jede Religion als göttliche Offenbarung gelte, wenn sie Bedeutung erlangen soll, so haben wir hiebei sogleich das Recht, die christliche Religion jedenfalls als die am meisten göttliche zu bezeichnen, und sie insbesondere zu prüfen in Bezug auf den näheren Charakter dieser Göttlichkeit.

Diese Prüfung wird sich zu beziehen haben auf den Ursprung, die Gründung und den Inhalt, die Lehre des Christenthums. Was den Inhalt betrifft, so ist er von jeher Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß gewesen, und die Metaphysik im engeren Sinn, wie sie den zweiten Theil unseres Systems bildet, hat sich insbesondere diese Aufgabe gestellt. Der Ursprung, die Gründung des Christenthums, der Gründer mit seinem Leben, seinen Lehren und Thaten und die erste Gestaltung seines Werkes, ist in unseren Zeiten vorzugsweise Gegenstand vielfacher Untersuchung geworden, so daß sich bereits eine große, freilich vorherrschend kritische Literatur dadurch gebildet hat. Dabei dürfte es noch immer nicht gelungen seyn zwischen bloßer, rein negativer Kritik einerseits, und bloßem Glauben und unkritischer Position andererseits die rechte Mitte zu finden. Es läßt sich auch in diesem Gebiete nicht mehr umkehren und alles Geschehene ignoriren, sondern es ist die Aufgabe, die bloße Negation zu überwinden, und dadurch die Position selbst zu reinigen und zu befestigen. Die Kritik ist durchaus berechtigt; aber es muß ihr ein Positives, eine Idee zu Grunde liegen, statt daß sie durchaus nur auf Zerstörung, auf Verneinung ausgeht. Die beiden Extreme, die sich hier gegenüber stehen, stellen sich von Anfang an auf den Standpunkt der Unkritik oder des Vorurtheils in Bezug auf Voraussetzungen und Principien. Die Einen nehmen von vornherein, auch bei der wissenschaftlichen Prüfung, das Christenthum als göttliche Offenbarung, und betrachten diese

Wahrheit selbst als wissenschaftliches Princip — da doch erst durch die Prüfung selbst bestimmt werden soll, ob es als solche sich erweise; den Andern steht von Anfang an fest, das Christenthum sey keine göttliche Offenbarung (im historischen Sinn des Glaubens) — weil eine solche Offenbarung gar nicht möglich sey. Unmöglich aber soll eine solche Offenbarung nach rationalistischer Ansicht deßhalb seyn, weil der nothwendige Lauf der Natur und Geschichte dadurch gestört würde; — nach pantheistischer Ansicht, weil ohnehin alles natürliche und geschichtliche Geschehen ein göttliches sey, also ein besonderes göttliches Wirken im Grunde nicht unterschieden werden könne vom allgemeinen natürlichen. Daß dieß von vornherein ein Standpunkt des Vorurtheils ist, erhellt schon daraus, daß doch erst zu untersuchen wäre, ob denn das Christenthum nicht gerade ein Beweis gegen die rationalistische und pantheistische Ansicht sey, ob nicht gerade durch die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung die Möglichkeit davon bewiesen, und damit überhaupt die Unrichtigkeit rationalistischer und pantheistischer Weltanschauung dargethan sey.

Bei der besonderen Prüfung der Gründung des Christenthums und der Thatsachen durch die sie vollzogen ward, dem christlichen Glauben und den heiligen Schriften zufolge, sind es besonders die Wunder, welche sogleich als ungeschichtlich, weil als unmöglich betrachtet und beseitigt werden; so daß diese Unmöglichkeit als Hauptkriterium gilt bei der Prüfung der heiligen Schriften und der Ereignisse des Urchristenthums. Und doch hat noch Niemand bewiesen, daß solche Ereignisse, die man Wunder nennt, unmöglich seyen! Sie sind in der That weder unmöglich von Seite Gottes, noch von Seite der Natur. Von Seite Gottes nicht, wenn er doch einmal als allmächtig und als Schöpfer der Natur angenommen wird; von Seite der Natur nicht, weil in der That durch solche Ereignisse weder ihre Gesetze aufgehoben, noch ihre allgemeine Ordnung gestört wird. Die Natur ist nicht so spröde, so mechanisch und unvollkommen, daß sie in ihrem Laufe oder in ihrer Wirk-

samkeit gar keine Veränderung oder Einwirkung irgend welcher Art vertrüge. Es wäre möglich, daß ganz neue Geschöpfe, z. B. ganz neue Thiergattungen in sie hineingeschaffen würden; ohne daß ihre Gesetze oder ihr Verlauf die mindeste Störung erlitte, wie eine solche Störung nicht eintritt, wenn irgend ein Thiergeschlecht ganz ausstirbt und verschwindet aus der Natur. Ebenso wird das Natur-Gesetz nicht gestört oder aufgehoben dadurch, daß bestimmte Erscheinungen oder Wirkungen aufgehoben werden; dieß geschieht ja beständig durch die Natur selber oder durch Menschen. Der Naturforscher, der Arzt, der Künstler bietet eine Kraft der Natur gegen die andere auf und läßt sie sich gegenseitig überwinden, läßt ein Gesetz der Natur gegen das andere wirken, ohne daß der Naturlauf dadurch aufgelöst oder gestört würde. Ja auf dieser Verwerthung der Naturkräfte gegen einander beruht die Herrschaft des Menschen über die Natur, die um so größer wird, je ausgebreiteter seine Kenntniß der Kräfte und Gesetze der Natur wird, je mehr er also im Stande ist, sie nach seinem Belieben oder nach seinem Plane gegen einander aufzubieten und wirken zu lassen. Durch Verwandlung einer Quantität Wasser in Wein z. B. wird der allgemeine Naturlauf nicht im mindesten gestört, denn alles andere Wasser bleibt was es ist — wie durch plötzliche Zerstörung des Lebens eines Menschen mittelst eines Giftes oder einer Waffe, die allgemeine Menschennatur nicht im mindesten gestört wird. Auch das Plötzliche einer solchen Wirksamkeit stört die Natur nicht, denn es bezieht sich nur auf einen Theil derselben; die plötzliche Heilung eines Menschen verursacht so wenig eine allgemeine Störung, als das plötzliche Erkranken desselben. Die plötzliche Umänderung des Krankseyns in Gesundheit kann zwar wunderbar seyn als That und Wirksamkeit, braucht aber in den allgemeinen Strom der Natur durchaus nicht tief einzugreifen. Wie wenig dazu gehört die Qualität eines Naturproductes zu ändern, ja ins Gegentheil zu wenden, das zeigen die sogenannten isomerischen Verbindungen, welche die Chemie entdeckt. Das Chinin und das Strychnin be-

stehen aus gleichen Elementarstoffen in gleichen Mischungen, und doch ist letzteres ein verderbliches Gift, ersteres aber ein Heilmittel; göttlicher Macht würde es wohl nicht unmöglich seyn plötzlich eins in das andere zu verwandeln, ohne daß die übrige Natur irgend davon berührt würde. — Vertrüge endlich die Natur durchaus keine irgend willkürliche Einwirkung, so wäre auch menschliche Freiheit und freie Thätigkeit, die wenigstens die Rationalisten auch annehmen, schlechterdings unmöglich. Schon das Daseyn des freien Willens wäre unmöglich, oder müßte die ganze Natur aus den Fugen treiben, wenn sie ein so sprödes Ding wäre, wie die Bekämpfer der Möglichkeit der Wunder annehmen. Noch mehr müßte dieselbe durch freie Thätigkeit leiden und beständig gestört werden. Ist aber dieß in der That nicht der Fall, dann hat man auch kein Recht mehr, die Möglichkeit freier Thaten Gottes in ihr, zum Behufe geistiger Bildung oder leiblicher Hülfe in Abrede zu stellen.

Es will damit noch nicht gesagt oder bewiesen seyn, daß bei der Gründung des Christenthums wirklich solche Wunder stattgefunden haben, aber es muß dieß Vorurtheil gegen die Möglichkeit derselben schwinden, ehe eine unbefangene Prüfung der heiligen Schriften und des Urchristenthums überhaupt möglich seyn soll. Die Hauptprüfung aber einer göttlichen Offenbarung wird stets in der Erforschung ihres Inhalts bestehen, in der Prüfung ihrer metaphysischen und sittlichen Ideen und Lehren, die nach unserer Auffassung die Hauptaufgabe der Fundamentalphilosophie bilden muß, und deren Lösung daher im Folgenden, wenigstes den Grundzügen nach, versucht werden soll.

Zweiter Theil.

Dieser Theil der Fundamentalphilosophie, den wir auch als Metaphysik (positive) im engeren Sinne bezeichnen können, hat die Aufgabe, den Inhalt des Gottesbewußtseyns zur Erkenntniß zu bringen, oder vielmehr den Inhalt des religiösen Bewußtseyns überhaupt, insofern sich dieses nicht bloß auf Gott, sondern auch auf das Verhältniß Gottes zur Schöpfung (in Bezug auf den Act der Schöpfung, das Wesen und Ziel derselben) bezieht. Die Untersuchung hierüber geschieht unseren festgestellten Grundsätzen gemäß so, daß der Inhalt der Religion überhaupt und der christlichen insbesondere dabei zu Grunde gelegt, und nach den früheren erörterten Kriterien beurtheilt wird, so daß dabei die constructiv-speculative und reflexiv-kritische Methode zugleich Anwendung finden soll. Demnach ist zuerst Gottes Wesen und Leben an sich Gegenstand der Forschung, hierauf sein Werk, die Schöpfung in ihrem Entstehen, Wesen und Ziel.

I.

Theologie.

Die erste und hauptsächlichste Frage, die sonst in den Metaphysiken Erörterung und Beantwortung findet, ist die nach dem Daseyn, d. h. der Objectivität Gottes. Es werden dabei die verschiedenen Beweise für das Daseyn Gottes aufgezählt und ausgeführt. Wir haben diese Beweise schon in der Einleitung betrachtet und gewürdigt; den nach unserer Ansicht wirklich haltbaren Beweis aber haben wir nicht durch ein paar logische Operationen zu liefern gesucht, sondern in der Untersuchung über Ursprung und historische Entwicklung des religiösen Bewußtseyns aufgestellt, die den Inhalt des ersten Theils des Systems der Metaphysik bildet. Wir können daher sogleich der Erforschung und näheren Bestimmung des Wesens und immanenten Lebens Gottes uns zuwenden.

Es gibt in dieser Beziehung eine Betrachtungsweise dieses höchsten Gegenstandes, die dahin lautet, der Mensch solle sich nicht unterfangen das göttliche Seyn und Wesen selbst im Denken bestimmen zu wollen, da es eine Vermessenheit, und bei der Schwäche seiner Kraft und der Unvollkommenheit seines Denkens eine Unmöglichkeit sey, dieß zu vollbringen; er solle da vielmehr anbeten und lieber in Ehrfurcht und Liebe vor ihm wandeln, als durch vieles Erörtern und dialektische Operationen das Heiligste seines Bewußtseyns profaniren. Diese Ansicht, obwohl nicht ganz unberechtigt und an sich aller Achtung würdig, ist dennoch einseitig, und kann nicht auf allgemeine Giltigkeit Anspruch machen. Sie ist berechtigt denen gegenüber, die das Absolute oder Gott nur als Gegenstand dialektischer Spiele betrachten, und ihm nur theoretische Bedeutung gestatten; aber sie ist nicht so weit berechtigt, daß man auf alle theoretische Erkenntniß des Wesens und Lebens Gottes verzichten müßte. Denn wenn der Schöpfer dem Menschen eine Denkkraft gab zu dem Zweck, daß er sie gebrauche, und wenn er selbst will, daß der Mensch ihn erkenne, so ist damit das Recht gegeben, diese Denk- und Erkenntnißkraft auch zur Erkenntniß des göttlichen Seyns und Wesens zu gebrauchen. Zudem soll ja auch das praktische Verhalten gegen die Gottheit selbst, die Ehrfurcht und Liebe, keine blinde, sondern eine bewußte, erleuchtete seyn, und eine in sich wohlbegründete und befestigte, nicht eine solche die durch Aberglauben oder Zweifel getrübt oder schwankend ist. Wir sind also immerhin berechtigt, durch unser Denken nähere Bestimmungen über Gott zu versuchen, und dadurch eine Wissenschaft vom Absoluten, eine Theologie zu begründen.

Wir vermögen aber diese Wissenschaft nur so zu sagen aus irdischem Material aufzubauen, aus irdischen Begriffen nämlich, die genommen sind aus dem, was uns die Schöpfung bietet. Auch dieß ist berechtigt, da eine andere Möglichkeit uns nicht gegeben ist; wir haben uns nur zu hüten, daß wir über dem Buchstaben den Geist nicht vergessen, daß wir nicht glauben das Absolute in

irdische Kategorien fassen, oder durch sie erschöpfen zu können. Wenn wir also irdische Begriffe und geschöpfliche Vollkommenheiten zum Bau dieser Wissenschaft verwerthen, so haben wir stets nicht bloß alles Unvollkommene in Bezug auf die Gottheit zu verneinen, und nicht bloß alle Vollkommenheit zu bejahen, sondern diese Vollkommenheiten stets auch zur Potenz der Absolutheit zu erheben, wenn es uns auch nicht möglich ist, diese Erhebung selbst im Denken eigentlich zu realisiren. Sie ist gefordert, und ist nur möglich durch die uns immanente Gottesidee, die uns veranlaßt uns mit der bloßen Position und Negation nicht zu begnügen. Der Vorwurf des Anthropomorphismus kann da nicht mehr anfechten, denn er gilt nur denen, die am Buchstaben hängen und kann nur von solchen kommen, die nur den Buchstaben sehen, den Geist aber nicht fassen.

Wenn nun das göttliche Seyn und Wesen in seinem Ansich und seinem immanenten Leben näher bestimmt werden soll, so versteht es sich von selbst, daß, da es sich doch nur um eine analogische Erkenntniß, nicht um ein vollkommen adäquates Begreifen handeln kann, wir das zu dieser Bestimmung verwenden müssen, was sich als Vollkommenstes in der Schöpfung darbietet. Dieß aber ist unstreitig die menschliche Natur, insbesondere der menschliche Geist selbst. Wie werden also das göttliche Wesen nach Analogie des menschlichen Geistes bestimmen. Bei der näheren Bestimmung pflegen wir dessen eigentliches Seyn oder Wesen (unmittelbarste Substanz), sein Erkennen und sein Wollen zu unterscheiden, und jedes besonders zu untersuchen. Wir können in ähnlicher Weise auch das Wesen Gottes zu bestimmen suchen, und betrachten daher zuerst das göttliche Seyn und Wesen als solches, dann das göttliche Erkennen und endlich das göttliche Wollen in seiner absoluten Beschaffenheit.

Das göttliche Wesen bestimmen wir nun zuerst als Realität, als Substanz, d. h. als ein Seyn, als eine Wirklichkeit, die nicht bloß als Eigenschaft eines andern Seyns existirt, sondern eine Selbstexistenz hat, in sich selbst und aus sich selbst existirt. Und

zwar ist das göttliche Wesen absolute Substanz, d. h. solche, die in ihrer Realität in sich selbst nicht durch Anderes gesetzt oder beschränkt ist, und keines Andern bedarf, wie die relative Substanz, sondern ihr In- und Durch-sichselbstseyn absolut hat oder ist. Damit ist auch die Frage nach dem Woher des göttlichen Wesens beantwortet. Gottes Wesen hat kein Woher, eben weil es absolut ist. Denn es kann als solches weder durch ein Anderes geworden seyn, weil es da nicht mehr absolut wäre, sondern abhängig von diesem Andern; noch ist es durch sich selbst geworden, sonst müßte es vor sich selbst gewesen seyn, und wiederum auch nicht, was unmöglich ist. Wir bezeichnen daher Gottes Wesen als durch sich selbst seyend und als ewig.

Mit der Absolutheit ist auch die Einfachheit des göttlichen Wesens, d. h. Abwesenheit alles Nach- und Nebeneinander, vollkommene, energievolle Intensität desselben gesetzt. Gott ist wesentlich Geist, d. h. geistige Substanz, also in sich selbst bestehender, stets actueller Geist, dem absolute Größe ohne Ausdehnung eignet, wie Seyn ohne Zeitdauer. Im Verhältniß zu Raum und Zeit gestalten sich diese Beschaffenheiten des Absoluten zur Allgegenwart d. h. zum Seyn Gottes in jedem Raume und zu jeder Zeit. Ein — wenn auch schwaches — Analogon bietet der menschliche Geist mit seinem Wissen, wodurch er fernsten Zeiten und Räumen im Augenblicke gegenwärtig zu seyn, oder vielmehr dieselben sich gegenwärtig zu machen weiß. Freilich ist die Allgegenwart Gottes nicht eine bloß potentielle, die erst realisirt oder actualisirt werden müßte; Gott hat nicht bloß die Fähigkeit mit seinem Seyn allgegenwärtig zu seyn, sondern er ist es stets in Actualität. Die Allgegenwart Gottes in der Welt ist auch nicht so zu verstehen, als wohnte Gott in derselben, gleichsam als Seele der Welt, wie der menschliche Geist den Leib durchwohnt, denn eine beschränkte, den Begriff des Absoluten aufhebende Auffassung wäre dieß. Er bedarf der Welt in ihrem materiellen Seyn weder als Substrat des Bestehens und Wirkens, noch auch der geistigen

Thätigkeit der Menschheit um zum Selbstbewußtseyn zu kommen. Das Absolute kann unmöglich das Relative, Materielle, zum Substrat haben, sonst wäre es von diesem abhängig und daher nicht absolut. Wollte man es undenkbar finden, daß ein Geistiges ohne materielles Substrat bestehe, so wäre zu fragen, ob es nicht noch weit unbegreiflicher wäre, daß das Materielle durch sich selbst bestehen soll! Ein materielles Atom ist zwar gehalten und getragen von den andern, ein Himmelskörper durch die anderen; allein wodurch sind sie alle zusammen, wodurch ist das ganze Universum gehalten und getragen? Welches Substrat hat dieses? Wenn man sagt: durch sich selbst, so ist das dieselbe Unbegreiflichkeit, wie wenn man behauptet, die absolute Geistigkeit bestehe durch sich selbst ohne weiteres Substrat; ja eine noch weit größere, denn das Geistige ist das Vollkommenere und allenthalben Beherrschende, daher auch leichter als durch und an sich selbst oder absolut seyend zu betrachten, als das, was sich stets als das Relative, Beherrschte darstellt, wie es bei dem Materiellen der Fall ist. Müßte aber das Absolute durch den Menschengeist in der Menschengeschichte erst sich vollenden, oder zum Bewußtseyn kommen, oder zur Entwicklung und Vollendung, so wäre es gar nicht absolut, weil unvollkommen; was aber nicht an sich schon absolut ist, kann es auch nie werden, denn ein bloß potentielles, entwicklungsbedürftiges Absolutes ist in sich selbst ein Widerspruch.

Aber auch eine andere Auffassung des Verhältnisses des göttlichen Wesens zur Welt, insbesondere der Allgegenwart, können wir nicht gelten lassen; jene nämlich, die zwar Gott nicht in der Welt aufgehen läßt, wohl aber die Welt in Gott; die zwar Gott als absolutes Wesen und als Geist, als Leben und Persönlichkeit auffaßt, doch aber die Welt in die göttliche Immanenz hineinversetzt, also die Welt als Moment des göttlichen Wesens betrachtet, in der Meinung, die Unendlichkeit, die Absolutheit Gottes erlitte eine Beschränkung, wenn die Welt so zu sagen neben dem Absoluten bestünde und außer demselben, da das göttliche Wesen

(Substanz) da enden müßte, also Beschränkung erlitte, wo das Wesen, die Substanz der Schöpfung begänne. — Dagegen ist zu sagen, daß bei dieser Ansicht die Idee Gottes, der Begriff des Absoluten nicht richtig gefaßt ist; denn wer Gott, das Absolute, überhaupt beschränkbar, der Beschränkung fähig denkt, denkt es nicht richtig, weil er es eigentlich relativ, wenigstens potentiell relativ denkt. Das Absolute ist nicht bloß als unbeschränkt, sondern auch als unbeschränkbar zu denken [1]. Gott und Welt können nicht mit Einem Maße gemessen, also nicht als gegenseitig beschränkend gedacht werden. Die göttliche Absolutheit kann nicht im mindesten beschränkt seyn durch die Welt, auch wenn diese als außergöttlich, d. h. als nicht zum göttlichen Wesen gehörig, nicht als Moment des göttlichen Lebens betrachtet wird. Wird doch schon der menschliche Geist in seinem immanenten Wesen nicht beschränkt durch irgend einen Gedanken eines zufälligen Dinges; ebensowenig Gott durch das Daseyn eines von ihm verschiedenen, relativen, von ihm geschaffenen Wesens. Der Gedanke existirt im Geiste, dem er sein Entstehen verdankt, aber er ist nicht das Wesen des Geistes oder ein Theil der geistigen Substanz; der Geist war vielmehr seiner vollen Substanz nach schon vor diesem Gedanken, und besteht noch unversehrt, wenn derselbe wieder schwindet. Er ist also nicht ein Theil oder Moment seines Wesens, ohne das er nicht bestehen könnte; so auch ist die Welt nicht ein Moment des göttlichen Wesens, ohne das etwa Gott nicht Gott wäre oder nicht bestehen könnte. Das Relative kann ja nicht zum Bestehen oder zur Vollkommenheit des Absoluten erforderlich seyn; und was

---

[1]) Positiv realisirbar ist dieser Begriff des Absoluten in unserm Denken allerdings nicht, denn wir müßten zu diesem Behufe selbst absolut seyn. Allein wir haben deßhalb keinen Grund, ihn als unmöglich zu betrachten; wir können ja selbst den Begriff des Unbeschränkten oder des relativ Unendlichen, der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes nicht ausdenken, ohne deßhalb zur Läugnung berechtigt zu seyn.

zum Bestehen und zur Vollkommenheit des Absoluten erforderlich ist, kann niemals relativ seyn oder werden, noch auch jemals relativ scheinen, weil es falsch, seinem Wesen nicht gemäß erscheinen würde, und zwar wiederum einem Andern, auch Absoluten und doch relativ sich Erscheinenden, nämlich dem Menschen gegenüber. Eine solche Phantasmagorie von Relativität mitten im Absoluten ist der Idee des Absoluten durchaus widersprechend, und weder das menschliche Gefühl, noch das Denken des menschlichen Geistes findet dieß mit sich übereinstimmend und kann Zeugniß dafür geben.

Wir behaupten also, Gott ist in der Welt allgegenwärtig, ohne die Welt zu seyn, oder wie man eben so gut und vielleicht noch besser sagen kann: Gott ist der Welt allgegenwärtig dadurch, daß sie in Gott ist — ohne ein Theil oder Moment des göttlichen Wesens zu seyn, wie der Gedanke im menschlichen Geiste ist, ohne ein Moment seines Wesens zu seyn. Daß Gott die Welt durchdringe und beherrsche, bleibt darum nicht minder wahr, als wenn sie als Moment seines Wesens selbst gefaßt wird. Richtig dürfte auch seyn, daß es menschlichem Denken schwerlich jemals ganz gelingen werde, das Verhältniß des Wesens der Welt zum Wesen Gottes genau zu bestimmen. Daran aber ist jedenfalls festzuhalten, daß das Wesen der Welt nicht das Wesen Gottes ist, noch auch ein Theil oder Moment davon; und daß das natürliche und menschliche Wirken nicht identisch ist mit göttlichem Wirken, noch auch ein Moment des göttlichen Lebens seyn kann.

Insofern wir Gott als Leben und Geist betrachten müssen, schreiben wir ihm auch Erkennen und Wollen zu — nach Analogie des menschlichen Erkennens und Wollens, wobei wir natürlich stets zu beachten haben, daß dieß keine erschöpfende, vollkommene, adäquate Bestimmung des Absoluten ist.

Das Erkennen Gottes bezieht sich entweder auf ihn selbst, auf sein eigenes Wesen und Leben, und ist hiedurch göttliches, absolutes Selbstbewußtseyn, oder es bezieht sich auf die Schöpfung, auf das von ihm selbst Verschiedene. Beides ist vollkommen. Bei der gött-

lichen Selbsterkenntniß versteht es sich ohnehin, und wird später ausführlicher davon die Rede seyn. Aber auch die Erkenntniß der Welt ist durchaus als vollkommen zu fassen, durchaus frei von allen Mängeln menschlicher Erkenntniß. Sie ist demnach durchaus unmittelbar, durchaus wahr und unbeschränkt.

Gottes Erkennen ist unmittelbar, d. h. es ist nicht vermittelt durch Abstractionen, durch Schlüsse und Ableitungen, es ist weder auf analytischem, noch auf synthetischem Wege errungen; geht weder von den Wirkungen aus, um die Ursachen, noch von den Ursachen, um daraus die Wirkungen zu erkennen; es ist also unmittelbare Intuition. — Das göttliche Erkennen der Welt ist aber auch durchaus wahr, d. h. Gott erkennt die Welt so wie sie ist in Wirklichkeit, nicht bloß so, wie sie in der Idee ist, oder wie sie seyn soll. Er erkennt oder schaut sie also nicht bloß in sich selbst, in seinem Wesen, d. h. als Idee, oder wie sie als Gedanke und Willensact in ihm ist, sondern erkennt sie in der Wirklichkeit, also auch das Unvollkommene, Schlechte, Verkehrte, das er ja in sich selbst nicht schauen könnte, das ihm also verborgen bleiben müßte, wenn er die Welt nur in sich, als ihrem Grunde betrachtete. Er erkennt also das Räumliche als Räumliches, das Zeitliche als Zeitliches, das Frühere als Früheres u. s. w. Es verschwindet also Zeit und Raum nicht vor dem absoluten Erkennen, denn es wäre sonst kein der Sache angemessenes und darum kein wahres mehr. Und darum erkennt Gott auch das Wirken der Kräfte in der Welt so, wie es wirklich ist oder stattfindet, das Nothwendige also als Nothwendiges, das Freie als Freies. — Besondere Schwierigkeit hat man darin gefunden, die göttliche Allwissenheit gegenüber den freien, künftigen Handlungen der Geschöpfe zu wahren, oder andererseits die Freiheit menschlicher Handlungen gegenüber dem göttlichen Vorherwissen; es schien Eines oder das Andere unmöglich zu seyn, denn die freien Handlungen sind Producte eines schöpferischen Vermögens, also aus einem bestimmten, consequent verlaufenden Causalzusammenhang nicht zu erkennen,

also auch nicht vorherzusehen. Andererseits scheinen Handlungen, die von Gott vorhergesehen werden, nicht mehr frei seyn zu können, da sie nun geschehen müssen, wenn das göttliche Vorhersehen sich nicht als unrichtig erweisen soll. Allein das schöpferische Vermögen der Freiheit ist kein absolutes, sondern von Gott gegeben, daher auch in seiner Natur und Wirksamkeit von ihm erkennbar, um so mehr, da sein Erkennen nicht discursiv und durch den Causalzusammenhang bedingt, sondern intuitiv ist; und wie Gott die ganze Zeit kennt als sein Werk, so auch den Inhalt der Zeit, somit auch die freien Handlungen. Was dann die andere Schwierigkeit betrifft, ob freie Handlungen dem göttlichen Vorherwissen gegenüber noch bestehen können, so ist zu bemerken, daß dieses Vorherwissen keinen Zwang ausübt, weil Gott will, daß trotz seines Vorherwissens die Handlungen frei seyen; ja dieses göttliche Vorherwissen wäre nicht einmal ein richtiges Vorherwissen, wenn die (freien) Handlungen aufhörten freie zu seyn, weil sie eben als freie vorhergewußt werden, also auch als solche erfolgen müssen. Das göttliche Erkennen und Wissen darf überhaupt nicht als ein zwingendes oder geradezu schöpferisches betrachtet werden, da sonst Gott entweder auch das Böse schaffen müßte (was seiner Idee entgegen ist und sie zerstört), oder dasselbe nicht zu erkennen vermöchte, was wiederum ein Mangel wäre und eine Beschränkung seiner Allwissenheit, und darum auch seiner Absolutheit.

Wie das göttliche Erkennen vom Seyn und Wesen Gottes sich unterscheidet, da Gott auch Solches erkennt, was nicht er selbst ist; so unterscheidet sich auch sein Wollen wiederum von seinem Erkennen, da er Manches erkennt, was er nicht will, das Nichtseynsollende nämlich, und Manches will, was er als nichtseyend erkennt, Manches nämlich, das seyn sollte. Denn nicht bloß sind seine Gedanken nicht geradezu Thaten, d. h. empirisch in der Welt Geschehendes, sondern auch sein Wille, sein Gesetz ist das nicht, da er Vieles will, was nicht geschieht, indem seinem Gesetze entgegen gehandelt wird. Doch beeinträchtigt dieß seine Absolut-

heit nicht, da er der Urheber der Möglichkeit des nichtgewollten Wirklichen, nämlich Urheber der Freiheit, ist, und weil sein Wollen in seinem immanenten Wesen und Leben absolute Realisirung hat.

Aber auch der Wille Gottes, inwiefern er sich auf die Schöpfung bezieht, ist vollkommen, d. h. hat alle Eigenschaften, in denen wir die Vollkommenheit eines freien Willens erblicken. Er ist absolut frei, absolut mächtig und absolut gut. Frei ist der göttliche Wille, d. h. von keiner Macht irgendwie abhängig oder beschränkt, da er in diesem Falle beschränkt und relativ wäre; er bestimmt sich also nur durch sich selbst. Aber er ist auch nicht Willkür, sondern gewissermaßen nothwendig, d. h. mit dem absoluten Wesen und Leben durchaus in ewiger Harmonie. Wenn aber öfters behauptet wird, in Gott sey Freiheit und Nothwendigkeit Eins, so ist dieß in richtigem Sinne zu verstehen. Nothwendigkeit, im Sinne von angethanener Unveränderlichkeit des Bestehens, wie bei den unbelebten Dingen der Fall ist, oder im Sinne von Zwang in einer bestimmten Richtung der Bewegung oder Wirksamkeit, kann nicht damit gemeint seyn, so wenig als unter Freiheit Willkür oder grundlose Veränderlichkeit zu verstehen ist. Aber in Gott sind Freiheit und Wesen Eins, weil die Freiheit so ewig actuell und wesensgemäß ist, wie das Wesen selbst; Gott ist wesentlich frei und freies Wesen; die Freiheit wird nicht vom Wesen bestimmt oder beherrscht wie von einer Nothwendigkeit oder einem Zwang, denn dieses Wesen selbst läßt sich nicht anders denken, denn als frei, und ohne Freiheit wäre es nicht absolutes göttliches Wesen; Wesen und Freiheit sind nicht zu trennen. Also behaupten, Gottes Freiheit werde von seinem freien Wesen bestimmt, heißt so viel als: die Freiheit werde von seinem Wesen bestimmt, d. h. sie bestimme sich selbst. — Der göttliche Wille ist ferner absolut mächtig, d. h. es ist kein Unvermögen, keine Art Ohnmacht ihm eigenthümlich, wie es beim menschlichen Willen der Fall ist; er ist also allmächtig, kann also auch ausführen, was er will und wie er es will — wobei nur zu vermeiden ist, diese Allmacht als blind

wirkende, unterschiedlos sich durchsetzende Gewaltthätigkeit sich zu denken, wie diejenigen thun, welche meinen, neben der göttlichen Allmacht habe menschliche Freiheit und Selbstständigkeit durchaus kein Bestehen. Denn nicht in blindem, rücksichtslosem Allwirken bethätigt sich höchste Allmacht, sondern weit mehr darin, daß sie eine freie, selbstständige Kraft schaffen, und diese geschöpfliche freie Willenskraft kann gewähren lassen in freiem Thun und Selbstentscheiden. Auch so aber ist in der Schöpfung Gottes Allmacht nicht erschöpft, d. h. die Schöpfung ist nicht der vollkommene, erschöpfende Ausdruck seiner Allmacht, denn das Relative kann nie der erschöpfende Ausdruck des Absoluten seyn, und insofern ist — strenge genommen — die Welt nicht Ausdruck oder Werk der göttlichen Allmacht, sondern nur der göttlichen Macht, da nicht alle Macht Gottes in ihr geoffenbart oder erschöpft ist, als in einem vollkommenen adäquaten Aequivalent derselben.

Der göttliche Wille hat endlich auch noch die Vollkommenheit der absoluten Güte, d. h. er ist und wirkt vollkommen so wie es seyn soll. Es kann indeß von einem Sollen hiebei nicht eigentlich die Rede seyn, denn Gottes Wille ist nicht gut, weil er seinem Gesetze gemäß will, denn er ist selbst Gesetz. Nicht weil Etwas gut ist, will Gott es, sondern weil er es will, ist es gut; denn da Gott die Güte selber ist, so ist damit jeder Willensact als gut qualificirt. Daher ist es auch wiederum nicht zulässig, dieß so zu verstehen, als habe Gott willkürlich festgestellt, was gut seyn soll und was nicht, und als könnte beliebig auch das Umgekehrte so bestimmt werden; denn wie es bestimmt ist, so ist es ewiges Gesetz. — In Bezug auf die Menschen verstehen wir unter Gottes Güte dieß, daß er das Beste aller Menschen will und das Verderben keines Einzigen, daß er nichts Gutes oder Förderliches dem Menschen versage etwa neidisch oder feindselig. Doch hat gerade diese Eigenschaft in ihrer Wirkung der Welt gegenüber das Eigenthümliche, daß sie, um als vollkommen sich zu erweisen, einer gewissen Beschränkung (wenn man so sagen soll) bedarf — durch

die göttliche Gerechtigkeit nämlich. Güte nämlich ohne Gerechtigkeit würde der Schöpfung gegenüber (und wohl auch an sich) der göttlichen Idee nicht gemäß seyn; es würde das Gute, d. h. der göttliche Wille selbst preisgegeben, wenn die Realisirung desselben von Gott gerade so betrachtet und, so zu sagen, behandelt würde, wie die Nichtrealisirung. Durch die Gerechtigkeit wird dieß vermieden, denn diese ist das dem menschlichen Willensstreben angemessene, durch sein Gesetz bestimmte Verhalten Gottes gegen die Menschen. Diese Gerechtigkeit aber erhält wiederum ihre für das Relative nothwendige Beschränkung durch die göttliche Güte, da ohne diese nichts Geschöpfliches vor der absoluten Gerechtigkeit Gottes bestehen könnte. Was die immanente absolute Gerechtigkeit Gottes betrifft, so ist sie nicht vom göttlichen Wesen zu scheiden, oder bloß potentiell in ihm da, sondern ewig actuell, d. h. Gott ist die Gerechtigkeit, oder die rechte Richtung seines Wesens und Lebens selbst. Die menschliche Gerechtigkeit ist ein Abbild davon, insofern sie in der rechten, d. h. dem göttlichen Willen gemäßen Richtung und Beschaffenheit des menschlichen Willens besteht, und in einem dem göttlichen Willen ähnlichen Verhalten dieses menschlichen Willens gegen andere Willensrichtungen.

Den genannten sind noch zwei göttliche Eigenschaften beizufügen, die sich auf das immanente göttliche Seyn und Leben selbst beziehen, die Heiligkeit und Seligkeit Gottes.

Heilig nennen wir den Menschen, der sein inneres Wesen, seine Seele durch freies Wollen und Wirken so gottverähnlicht hat, daß nichts Böses mehr in ihm vorhanden ist, und daß selbst ein äußerlich gegebenes Gesetz seinem Willen nicht mehr als Richtschnur dient, da sein freies Wollen das göttliche Gesetz vollkommen in sich aufgenommen hat, zu lebendiger Einheit mit ihm geworden ist. — Daraus ergibt sich von selbst, inwiefern wir diese höchste geschöpfliche Vollkommenheit von Gott aussagen können. Die geschöpfliche Heiligkeit besteht in der möglichst vollkommenen Aehnlichkeit mit Gott, mit Gottes Heiligkeit. Diese aber ist nichts anders als die vollkommene Ueberein-

stimmung seines Wollens und Wesens, und Abwesenheit jedes leisesten Schattens von Disharmonie zwischen beiden. Man könnte Bedenken hegen, ob nicht durch die Möglichkeit und Zulassung des Bösen in der Schöpfung der göttliche Wille mit dem göttlichen Wesen in Disharmonie komme, also Gottes Heiligkeit dadurch getrübt werde. Allein die Möglichkeit des Bösen ist bedingt durch die geschöpfliche Freiheit, und es handelt sich also hiebei darum, ob es die göttliche Heiligkeit verletze, daß freie Wesen geschaffen wurden; und dieß ist keineswegs der Fall, da die Freiheit (mit der die Möglichkeit des Bösen allerdings gegeben ist) die edelste, vollkommenste Gabe des Schöpfers, das freie Wesen das gottähnlichste von allen ist, ja gerade in dieser Freiheit die Möglichkeit geschöpflicher Heiligkeit selbst gegeben ist. Die Schöpfung der Freiheit kann daher mit der Heiligkeit Gottes nicht im Widerspruch stehen, und ihr Gewährenlassen von Seite Gottes also dieselbe nicht verletzen; denn die Schöpfung der Möglichkeit oder Potenz der geschöpflichen Heiligkeit kann mit der absoluten Heiligkeit Gottes nicht in Widerspruch stehen.

Auch Seligkeit endlich sagen wir von Gott aus nach Analogie menschlicher Vollkommenheit. Wir verstehen darunter nicht bloße Bedürfnißlosigkeit Gottes, auch nicht vollkommenste Befriedigung aller Bedürfnisse, da das Absolute solche nicht haben kann — sondern die Seligkeit Gottes besteht im vollkommensten Selbstbewußtseyn und Selbstbesitz seines absolut vollkommenen Wesens und Lebens, das der harmonische Verein aller Vollkommenheiten ist, ohne alle innere Dissonanz und Veränderung. Indem nun die Seligkeit Gottes im vollkommensten Selbstbewußtseyn, Selbstbesitz und daher auch Selbstgenuß der absoluten Vollkommenheit seines Wesens, Erkennens und Wollens besteht, setzt sie nothwendig Persönlichkeit Gottes voraus, da nur das persönliche Wesen des Selbstbewußtseyns, des Selbstbesitzes und der Selbstliebe fähig ist. Die Absolutheit, die Vollkommenheit Gottes erfordert demnach, daß er persönlich ist.

Kaum irgend eine andere Lehre in Betreff Gottes ist von der neueren Philosophie so sehr verkannt, bestritten und corrumpirt worden, wie die von der Persönlichkeit Gottes. Man erklärte Persönlichkeit und Absolutheit als unvereinbar, ja als gegenseitig sich geradezu ausschließende Bestimmungen, da Persönlichseyn so viel sey als Fürsich- und Begränzt-seyn durch Anderes, die Absolutheit aber jede Beschränkung oder Begränzung durchaus ausschließe. Dagegen ist zu bemerken, daß diese Einwendung durchaus auf einer falschen Auffassung des Begriffes Persönlichkeit beruht. Es gehört nämlich zum Begriff „Persönlichkeit" nicht nothwendig das Moment der Beschränkung oder Begränzung durch Anderes. Persönlichkeit besteht im Wissen und dem daraus hervorgehenden Wollen des eigenen Seyns, besteht im Selbstbewußtseyn und Selbstbesitz, und daher auch in der Bestimmungsfähigkeit über sich selbst. Dieß sind die wesentlichen Merkmale des Begriffes Persönlichkeit. Daß bei dem Menschen noch das hinzukommt, daß er sich verschieden von Anderem weiß, und sich wollend von Anderem unterscheidet, und sein eigenes Selbst behauptend sich anderen Selbst gegenüber stellt, das ist kein wesentliches, sondern nur ein accidentelles Merkmal des Begriffes Persönlichkeit; denn diese bedarf für sich nichts als das Wissen um das eigene Seyn, nicht um ein anderes, und ein Wollen des eigenen Seyns, nicht eines anderen, bedarf also auch des Anderen nicht wesentlich zur Realisirung des eigenen Begriffes. Kommt dazu noch die Unterscheidung von einem Andern, so ist das nur ein negatives Moment, und bringt zum Begriff der Persönlichkeit nur noch das Merkmal der Relativität hinzu; denken wir uns dieses Merkmal hinweg, so ist damit noch nicht der Begriff von Persönlichkeit überhaupt aufgehoben, sondern nur der von relativer Persönlichkeit. Was nicht relativ ist in seinem Seyn und Wesen, bedarf daher in seinem Selbstbewußtseyn auch des Merkmals der Beschränktheit und Relativität nicht, da es sonst ein falsches Selbstbewußtseyn hätte. Das Wissen und Wollen oder Selbstbestimmen des eigenen Seyns

ist also das Wesentliche, Positive der Persönlichkeit, nicht die Beschränkung durch Anderes; denn durch alle Beschränkung von Anderem kommt keine Person zu Stande, sonst müßte alles Irdische persönlich seyn. Die Persönlichkeit schließt vielmehr gerade das Andere, Fremde aus, besteht darin, daß sie desselben nicht bedarf, statt dessen bedürftig zu seyn. Und je vollkommener eine Persönlichkeit ist oder wird, um so weniger bedarf sie eines Andern, um so mehr ist sie sich selbst genug und auf sich selbst gestellt, — Andeutung genug, daß die vollkommenste, die absolute Persönlichkeit schon ihrem Begriffe nach am wenigsten eines Andern bedarf, also möglich ist ohne ein Anderes, sowohl als absolut wie auch als Persönlichkeit [1]).

Fassen wir die menschliche Persönlichkeit in ihrer Thätigkeit noch näher ins Auge, dann zeigt sich, daß das Persönlichseyn gerade das Gegentheil von Beschränkung ist. Wir fühlen das Selbstbewußtseyn und die Selbstbestimmungsmacht keineswegs als Beschränkung, als Unvollkommenheit, sondern im Gegentheil sind uns beider Eigenschaften als unseres größten Gutes oder Vorzuges bewußt, wodurch wir aller andern Vorzüge vor allen übrigen Geschöpfen erst fähig werden. Zudem erweitert sich gerade von diesem Persönlichseyn, wie von einem festen Punkte aus, unser Geist ins Unendliche, indem er dadurch im Stande ist Anderes zu erkennen, und dadurch sich zu eigen zu machen, und wiederum

---

[1]) In neuerer Zeit hat man, um der genannten Einwendung gegen die Möglichkeit absoluter Persönlichkeit zu begegnen, angenommen, Gott unterscheide sich zwar von einem Andern, von einem Nichtich, um sich als Ich zu sehen und zu behaupten; dieses Nichtich aber sey nicht die Welt selbst, sondern die Idee der Welt, die als Contraposition, als Anderes in Gott — ewig gedacht sey. Allein dieses Nichtich ist keineswegs als Bedingung des Ich zu fassen, sondern ist selbst nur Folge des göttlichen, absoluten Selbstbewußtseyns, setzt dieses also schon voraus, statt dasselbe zu bedingen oder zu ermöglichen. Nur indem Gott seiner selbst als absoluter Macht bewußt ist, weiß er auch um die Möglichkeit der Welt.

dasselbe zu beherrschen und seine innere Strebung aus dem Centrum in weite Kreise auszubreiten. Das Persönliche vermag im Fluge der Phantasie und des Gedankens unermeßliche Räume zu durchdringen und doch wiederum in und bei sich selbst zu bleiben, kann unbegränzte Wünsche hegen, in Erinnerung Jahrtausende umfassen, kurz in der verschiedensten Beziehung die Schranke des engen substantiellen Seyns überschreiten und nach Unbegränztheit streben. Das Alles ist nur möglich durch das Persönlichseyn, und das Unpersönliche vermag in dem Grade um so weniger dieß, je mehr es demselben unähnlich ist. Die Persönlichkeit ist demnach, statt Beschränkung zu seyn, vielmehr schon bei dem Menschen (relative) Kraft der Unendlichkeit dem Raume und der Zeit nach; ist die Macht beständig die Schranken des bloß individuellen, beschränkten Seyns zu durchbrechen.

Und so ist demnach auch Gottes Persönlichkeit, d. h. reinstes Selbstbewußtseyn und vollster Selbstbesitz möglich, ohne daß seine Unendlichkeit oder Absolutheit dadurch aufgehoben wird; diese ist im Gegentheil erst wahrhaft realisirt in der Persönlichkeit Gottes. Es ist also durchaus kein Grund vorhanden, um des Begriffs der Persönlichkeit willen, dem Zeugniß des religiösen Bewußtseyns und Cultus gegenüber, — der nur für einen persönlichen Gott mit Gebet und Opfer einen Sinn hat — gegenüber dann dem Drang des menschlichen Herzens und dem Postulat des sittlichen Willens, die Persönlichkeit Gottes, des Absoluten, pantheistisch zu läugnen, oder zur menschlichen Allpersönlichkeit zu verflachen. Und es ist in der That unglaublich, daß man um eines so dürftigen Räsonnements und um so seichter Gründe willen das höchste menschliche Bewußtseyn preisgeben, als Irrthum bezeichnen, und dadurch das ganze menschliche Daseyn gerade in seinen höchsten und heiligsten Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen als bloße Thorheit darstellen, und damit auch noch etwas Großes gethan zu haben meinen konnte! Ein unpersönliches Absolutes ist, so viel man auch davon reden mag, weder ein Absolutes noch ist es

Gott. Und welchen Sinn könnte da noch die Religion und ihre Uebung haben; und welchen das Sittengesetz ohne absoluten persönlichen Gesetzgeber! Würde man sagen, das sey eben auch ein Naturgesetz, wodurch die Natur dem Menschen kund thut, wie er zu leben habe, so wäre dabei zu bedenken, daß dann auch die Freiheit, es zu übertreten eine Gabe derselben Natur mit ihren Nothwendigkeitsgesetzen wäre, und demnach gerade so zu Recht bestünde und geübt würde, wie das Gesetz selbst. Ist kein persönlicher Gott, also auch kein Gesetzgeber, und daher auch kein ferneres Daseyn und Geschick als das zeitliche, was hat es dann noch für eine innere höhere Bedeutung das Sittengesetz zu übertreten dem äußern Erfolg und Vortheil gegenüber, da doch mit Recht ein Unterschied von Innen und Außen gar nicht mehr zu machen wäre? Und sonderbar, die Natur, das vermeintliche wahre Absolute, brächte in der Menschennatur das Sittengesetz hervor, und trotz ihrer sonstigen Nothwendigkeit doch auch die Freiheit dieses Naturgesetz zu übertreten! Und wiederum, wenn er von dieser Freiheit, die doch auch ein Naturrecht wäre, Gebrauch machte, um seine Naturzwecke zu erreichen und sein irdisches Wohlseyn zu fördern, dann strafte ihn dieselbe Natur wieder mit Vorwürfen! Ja noch mehr: die Natur geböte dem Menschen um dieses Gesetzes willen, das Leben, also sich selbst zu opfern, also gerade seiner Natur entgegenzuwirken und sie aufzugeben — und eigentlich um nichts, da kein weiterer Zweck erreicht würde, demnach eigentlich selbstmörderisch seinem Wesen zuwider und ihn nutzlos quälend!

Wie aber ein unpersönliches Absolutes weder das religiöse Bewußtseyn befriedigt, noch das sittliche Gesetz mit seinen Forderungen erklärt und rechtfertigt, so kann es auch nicht einmal den Verstand befriedigen. Wie wir eben sahen, steht der Begriff von Persönlichkeit und der von Absolutheit durchaus nicht in Widerspruch, sondern beide fordern sich im Gegentheil. Daher lassen sich Unpersönlichkeit und Absolutheit nicht vereinigen, da das Persönliche, geistig Wirkende, was also denkt und will, allenthalben als

das Vollkommenere sich erweist gegenüber dem Unpersönlichen, daher Unbewußten und Willenlosen. Und will man das Absolute, um doch auch die Persönlichkeit desselben zu retten, im Menschen persönlich werden lassen, so ist auch damit der Begriff des Absoluten nicht realisirt. Schon das gewöhnliche Gefühl, Bewußtseyn und Denken, kurz die ganze unbefangene Natur des Menschen sträubt sich dagegen, sich selbst als absolut anzusehen. Will man aber das Absolute in der Gesammtheit der menschlichen Naturen und Personen erblicken, so muß auch so noch der Begriff der Absolutheit preisgegeben werden, denn es wäre in diesem Falle eine Zersplitterung in eine Vielheit und eine Entwicklung aus dem Zustande der Unvollkommenheit zu einer höheren Vollkommenheit im Laufe der menschlichen Geschichte anzunehmen. Ein solches Aggregat-(Absolutes) und sich allmählig vervollkommnendes Absolutes ist an sich schon widersprechend. Man hat hiebei kein Recht mehr von einem Absoluten zu reden, und wenn es doch geschieht, wird mit einem leeren Worte ein Spiel getrieben.

Wenn demnach gegen die Behauptung der Persönlichkeit des Absoluten kein triftiger Grund aufgebracht werden kann, im Gegentheil Alles für die Berechtigung derselben spricht, so können wir zu dem Versuch fortschreiten, die Persönlichkeit des Absoluten selbst, und das Verhältniß derselben zur absoluten Substanz, d. h. die absolute Persönlichkeit näher zu bestimmen. Vor allem ist anzuerkennen, daß die absolute Persönlichkeit niemals bloß potentiell, sondern stets vollkommen actuell zu denken ist, so daß also zwischen Substanz und actueller Persönlichkeit des Absoluten es kein Vorher und Nachher gibt, und Seyn und Persönlichseyn ganz zusammenfällt. Daher haben wir um so mehr Recht — da wir auch hier die Analogie des Geschöpflichen zur näheren Bestimmung verwenden müssen — auch das bloße substantielle Seyn der materiellen Natur schon in Betracht zu ziehen; vorzüglich aber wird es allerdings wiederum der menschliche Geist seyn, der uns die deutlichste Analogie bieten kann. — Was nun das bloße (unbewußte) Seyn,

die materielle Substanz betrifft, so sahen wir schon früher, daß ihr Seyn und Wesen constituirt ist und existirt durch die Form der Dreiheit, die von der Substanz untrennbar ist, da sie für diese constitutiv sich erweist. Jedes reale Atom, jede reale Einheit also hat drei räumliche Dimensionen, deren Eine stets die beiden andern bedingt, ohne sie deßhalb zu seyn, und die stets zusammen die Einheit bilden; so daß wohl formal Eins nicht drei und drei nicht Eins ist, das reale Eins aber stets von der Dreiheit unzertrennlich, weil durch dieselbe constituirt ist. Betrachten wir dann Wesen und Eigenthümlichkeit des Organismus, so finden wir auch hier ein ähnliches Verhältniß. Es ist zum Entstehen und Bestehen des einheitlichen Organismus nothwendig ein bestimmter Stoff, eine diesem Stoff immanente Form (oder Bewegungsrichtung) und die Kraft oder Potenz der Ausgestaltung oder Bewegung. Ein Moment ist nicht das andere, und dennoch wieder nicht eines ohne das andere, und das Ganze, die Einheit, nicht ohne alle drei, da sie durch sie constituirt wird. Dasselbe zeigt sich endlich bei dem menschlichen Geiste und zwar gerade insofern er Person ist. Er ist Seyn, Substanz (Gemüth), ist Erkenntnißvermögen und Wille. Ohne jedes dieser Momente wäre der menschliche Geist nicht was er ist. Ohne Substanz kein Erkennen und Wollen; ohne Erkenntnißkraft keine geistige Substanz und kein Wille, und ebenso ohne Wille kein substantieller Geist und kein Erkennen (denn ohne freien Willen würde alles Erkennen doch nur instinctartig seyn und bleiben). Diese drei Momente hat aber der menschliche Geist nicht bloß in sich, sondern er ist diese drei Momente, sie constituiren ihn; wo eines fehlte, wäre er gar nicht mehr, da auch die andern nicht mehr existirten. Es ist also zur intensivsten, untrennbarsten realen Einheit, die wir kennen, eine Dreiheit nothwendig; zur lebendigen, geistigen Einheit der Persönlichkeit nämlich. Diese ist selbstbewußtes, freies Seyn (Substanz). Es gehört zur Person Seyn, Selbstwissen (Selbstbewußtseyn) und Selbstwollen (Selbstbestimmungsmacht).

Wenn wir nun Gott, den Absoluten, als Seyn (Substanz) als Leben und als Persönlichkeit aufzufassen haben, so ist bei näherer Bestimmung davon nach Analogie des geschöpflichen Seyns, Lebens und Persönlichseyns auch an seinem Seyn, Leben und Persönlichseyn solch eine Dreiheit zu unterscheiden und anzunehmen, und wir werden demnach ein göttliches Seyn (Substanz, Grund), Erkennen und Wollen unterscheiden. Dabei ist aber zu beachten, daß diese drei Momente nicht bloß eine Persönlichkeit, sondern eine absolute Persönlichkeit constituiren. Wir werden also alle Unvollkommenheit der relativen Persönlichkeit dabei zu entfernen, zu verneinen haben, demnach auch jede Unvollkommenheit oder Beschränkung der einzelnen Momente selbst; denn schon als solche Momente müssen sie absolut seyn, da die absolute Persönlichkeit nicht durch relative Momente constituirt werden kann. Schon das Seyn ist daher unbeschränkt, ist absolut zu nehmen, und nicht erst als vervollkommungsbedürftig zu fassen; denn es ist niemals bloßes Seyn, in dem etwa die beiden andern Momente, das Denken und Wollen, nur potentiell gegeben sind. In gleicher Weise sind das Erkennen und Wollen des Selbst nicht zuerst der Potenz und dann der Actualität nach vorhanden, oder zuerst unvollkommen, dann erst vollkommen gegeben, sondern in steter, ewiger, absoluter Actualität zu denken. Einerseits also können wir der Analogie des Geschöpflichen gemäß nicht anders, als Gott in drei Momenten denken, wenn wir ihn substantiell und persönlich denken wollen, und nicht etwa bloß als leere Abstraction oder Form, oder als leblosen Allvollkommenheitsbegriff; andererseits aber müssen wir jedes dieser Momente wiederum auch als absolut, als vollkommen denken, also selbst auch als persönlich, so daß nicht die drei Momente an sich unvollkommen, die Eine Persönlichkeit constituiren, sondern an sich schon vollendet sind, und daher das Eine göttliche Wesen in seinen drei Momenten, in drei unterschiedenen, absoluten Formen subsistirt, oder durch sie sich constituirt. Ein Moment ist nicht was das andere ist, hat aber doch, weil es absolut ist, die Vollkommenheit der andern,

und darum sind alle drei dem Wesen, der Substanz nach Eins; wie etwa ein reales Atom im Geschöpflichen drei Dimensionen hat, die von einander verschieden sind und doch einander bedingen, so daß eine ohne die andern nicht wäre, und jeder das Eigenthümliche der beiden andern also auch zukommen muß, und alle drei die Eine, gleiche materielle Substanz constituiren.

Diese drei Momente oder absoluten Formen des absoluten Geistes haben wir uns aber, da sie Momente eines Lebendigen und Geistigen sind, in lebendiger Wechselwirkung zu denken. Das göttliche Seyn ist erkennend und wollend in Bezug auf sich selbst, aber dieses Erkennen und Wollen ist kein bloß formales, leeres, sondern ein absolut reales, ist das erkannte und gewollte Wesen selbst. Daher ist auch das göttliche Selbsterkennen kein bloßer Begriff, kein leeres Wort, sondern ein substantiales absolutes Wort, ein concreter, realer Begriff. Und das göttliche Selbstwollen ist kein leeres Wünschen und Verlangen in Bezug auf eigene Vollkommenheit und Befriedigung oder Realisirung, sondern ist absolut realisirtes Wollen, so daß der Wille auch That ist, und zwar in Bezug auf das eigene Wesen, so daß das Selbstwollen identisch ist mit dem eigenen Wesen. — Wenn wir also auch bei dem absoluten Geist, insofern er persönlich ist, drei Momente unterscheiden, so können wir sie nur formaliter von einander unterscheiden, nicht aber auch essentialiter; wobei zugleich zu bemerken ist, daß selbstverständlich die Unterscheidung durch die irdische Zahl d r e i nicht als vollkommen adäquater Ausdruck dieses Mysteriums des göttlichen Lebens gelten kann, so wenig als überhaupt das Irdische oder Geschöpfliche, das Zeitliche und Räumliche adäquater Ausdruck des Göttlichen seyn kann.

Man könnte noch das Bedenken hegen, ob nicht, wenn doch die Eine Form, obwohl unterschieden von den beiden andern, sie dennoch auch nicht entbehrt, sondern ihre Vollkommenheit an sich hat — ob nicht dadurch etwa neun Momente entstehen, statt drei, und also auch neun Personen anzunehmen seyen, und da diese

wiederum absolut seyn müßten, ob nicht auch bei ihnen wieder je einzeln die Dreiheit sich fände u. s. f. Mit nichten. Drei Momente der Persönlichkeit, die, weil die Persönlichkeit Gottes absolut ist, drei Personen sind, schließen sich zur vollkommenen Einheit zusammen, und jede der Personen hat nicht die beiden andern Momente als eigene, den andern fremde an sich, sondern diese selbst, da eine jede die Form oder Subsistirungsweise derselben Substanz, Moment desselben absoluten Lebens ist.

Die christliche Kirche bezeichnet diese drei göttlichen Personen als Vater, Sohn und hl. Geist, und bezeichnet das Verhältniß des Vaters zum Sohne als das der Zeugung, das Verhältniß des Geistes zu Vater und Sohn als das des Ausgangs. Dadurch ist ein wahrhaft reales Verhältniß in der Menschheit zur Analogie des göttlichen Lebens genommen, und das Verhalten der drei Personen zu einander als ein wahrhaft reales, nicht bloß als ein leer formales bezeichnet, wie es sonst nahe liegt, wenn das Selbstbewußtseyn des Menschen, oder die menschliche Persönlichkeit allein und ausschließlich als passende Analogie geltend gemacht wird. Es wird dadurch nicht bloß der einzelne Mensch als Analogon des göttlichen, immanenten Lebensprocesses betrachtet, sondern die ganze Menschheit, insofern sie sich durch die secundär schöpferische Potenz der Generation zu den einzelnen Persönlichkeiten ausgestaltet; dieser immanente, historisch-substantielle Entwicklungsproceß der M e n s c h h e i t, wie er sich in der Form der Zeugung und Geburt vollzieht, ist als Analogon des immanenten, göttlichen Lebensprocesses, und dadurch die ganze Menschheit als das angemessenste Abbild desselben bezeichnet. Nur ist die Gefahr dabei zu vermeiden, mit der Verschiedenheit der Personen etwa auch eine Verschiedenheit der Substanz, oder eine Theilung derselben anzunehmen, da dieses den Begriff der Absolutheit geradezu aufheben würde.

Das göttliche Persönlichseyn besteht also darin, daß Gott sich ewig und absolut selbst erkennt als absolute Wahrheit, und daß diese Wahrheit die absolute Erkenntniß selbst ist, das absolute Wort

und Wesen Gottes; und dieses Persönlichseyn besteht dann ebenso darin, daß Gott sich selbst will, bestimmt, besitzt — nicht in einem leeren, sondern absolut wesenhaften Willensact. Dadurch findet das göttliche Erkennen und Wollen absolute Realisirung, indem das Erkennen ewig mit absolutem Inhalt erfüllt ist, wie das Wollen; und dadurch ist die Seligkeit ewig gegeben, die im Besitz und Genuß der absoluten Wahrheit, und im Besitz und Genuß des absoluten Gutes besteht. Und da das Erkennen und Wollen von seinem absoluten Gegenstand nicht wesentlich verschieden ist, so ist Gott die absolute Wahrheit selbst, und zwar absolut erkannte; und er ist das absolute Gut selbst, vom absoluten Wollen durchdrungen, d. h. er ist die Liebe selbst. Und so besteht, wie früher bemerkt wurde, die absolute Seligkeit Gottes in seinem Persönlichseyn.

II.

Kosmologie.

Das Charakteristische der Welt ist die Endlichkeit, Bedingtheit, Beschränktheit derselben, welche in der Form der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, der Getheiltheit und des Werdens sich darstellen. Darum finden wir den Begriff des Absoluten in ihr nicht realisirt, und betrachten sie als wesentlich davon verschieden, aber von ihm bedingt und abhängig. Wenn es daher auch nicht möglich ist, durch Erfahrung zu wissen oder zu erkennen, woher die Welt ist, oder ob sie entstanden sey und wodurch, so können wir doch mittelbar bestimmen, daß sie entstanden sey, und daß sie ihren Ursprung nur durch das Absolute, durch Gott finden konnte. Ewig nämlich kann sie nicht seyn, wenn Gott als absolute Realität ewig existirt, da neben ihm nicht ein Gleichewiges existiren kann, ohne die Absolutheit aufzuheben, oder mit dem Absoluten Eins zu seyn. Dieß Letztere aber kann das menschliche Denken deßwegen nicht zugeben, weil alles Irdische durchaus den Charakter der Relativität an sich trägt, und daher Alles dagegen spricht, es dem Wesen nach als

absolut zu betrachten. Man kann auch nicht mit Recht und Grund behaupten, das verborgene Wesen, die Substanz der Welt sey absolut und ewig, das Relative, Zeit-Räumliche und Beschränkte nur Schein; denn es ist nicht einzusehen, wie das absolute Wesen zum Schein des Relativen kommen soll, in welcher Weise und zu welchem Zweck dieß geschehen könne. Wenn man übrigens eher geneigt ist, eine Entstehung oder Schöpfung der Formen des Organischen und Unorganischen zuzugeben, nicht aber eine Entstehung des Stoffes oder der materiellen Substanz, so ist zu dieser Unterscheidung kein hinreichend triftiger Grund da, weder von Seite des Geschöpflichen, noch von Seite des Absoluten. Die Form, das Leben, der Geist ist doch das Höhere, Vollkommenere als der Stoff, warum sollte also jene zwar eines Urhebers bedürfen, dieser, das Unvollkommenere aber nicht? Und wenn Gott die Form, das Leben, den Geist schaffen kann, warum sollte er nicht auch die Materie, den Stoff schaffen können? Soll aber die materielle Substanz als das Absolute selbst betrachtet werden, wozu soll sie sich in zeitlichen, endlichen, relativen Formen, die ihre Absolutheit verläugnen, darstellen? Wäre aber die Materie wirklich wenigstens das Vollkommnere gegen die Form, so wäre auch da noch kein Grund, die Schöpfung derselben durch Gott zu läugnen, da es kein Widerspruch ist, daß absolute Macht ein Relatives, sey es auch noch so vollkommen, hervorbringe. — Die Formen erweisen sich, so weit die Geologie bisher entscheiden konnte, als entstanden, als zuvor nicht vorhanden, dann aber in späterer Bildungszeit der Erde auftretend. Aber wenn die Materie ewig und das Absolute selbst ist, so müßten auch die Formen ewig seyn; wenigstens wird das Denken dieselben nicht erklären und begründen können! Warum soll bei einer Ewigkeit der Welt zuerst (wenn man da noch so sagen darf) Formlosigkeit der Materie, ein Chaos oder eine allgemeine Dunstform vorhanden gewesen seyn, wenn doch ewige, gleichbleibende Gesetze in der Natur walten? Und was war die Materie vor dieser Formlosigkeit, und was wieder vor diesem weiteren

Zustand? Da wir wahrnehmen, daß die Materie einer immer höheren Gestaltung zuging, und so immer mehr sich vervollkommnete, warum sollen wir nicht auch ein Entstehen derselben geradezu annehmen, da dieß nicht unbegreiflicher ist, als das unbestreitbare Entstehen der Formen und des Lebens selbst?

Die Relativität und das Werden im Geschöpflichen deutet demnach ebenso einen einstigen Ursprung an, wie ein solcher durch den Begriff und die Existenz des Absoluten bedingt ist; und es ist kein Grund vorhanden, dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit gegenüber die Entstehung der Welt durch göttliche Wirksamkeit in Abrede zu stellen. Wenn nun aber nach dem Wie, nach der Art und Weise dieser Entstehung gefragt wird, so ist nach dem bisher Bemerkten schon klar, daß wir nicht annehmen können, sie sey durch Emanation aus dem göttlichen Wesen entstanden. Denn in diesem Falle wäre sie wesensgleich mit Gott selbst, wäre göttlicher, also absoluter Substanz, was doch durch keine Erfahrung und kein Denken eine Bestätigung findet, da sie sich allenthalben als relativ erweist, während absolute Substanz — relativ (und alles, was mit dieser Eigenschaft in Verbindung steht) weder seyn, noch werden, noch scheinen kann. Weder mit dem Begriff und Wesen der Welt, noch mit dem Begriff und Wesen des Absoluten ist die Annahme einer Weltentstehung durch Emanation aus dem göttlichen Wesen vereinbar. Die sogenannte Vernunftforderung einer durchgängigen Einheit des Daseyns, im Sinne von Wesenseinerleiheit, kann nicht dafür geltend gemacht werden, da sie selbst, wie früher schon erörtert wurde, eine unberechtigte, ja unmögliche Forderung ist.

Müssen wir also einerseits die Existenz eines absoluten Geistes annehmen, und andererseits auch ein Entstehen der Welt, so sind wir zu keiner andern Ansicht berechtigt, als zu der, daß die Welt durch einen Willensact des absoluten Geistes oder Gottes entstanden sey, also durch Schöpfung, durch Creation; so daß durch den göttlichen Willen oder durch das göttliche Schöpfungswort die

Welt aus Nichts, Nichtseyn, dem Stoffe und der Form nach ins Daseyn gerufen ward. Es ist zwar richtig, daß dieser Schöpfungsact ein uns Unbegreifliches ist; allein dieß ist kein hinreichender Grund, die Möglichkeit und Wirklichkeit davon zu läugnen, da gar viel in der Schöpfung vorhanden ist und viel geschieht, was wir nicht begreifen, ohne daß wir die Wirklichkeit davon läugnen dürften — wie denn z. B. alles fortdauernde Werden des Lebendigen uns ein Räthsel ist. Widersinnig aber, sich selbst widersprechend, und darum undenkbar ist die Schöpfung aus Nichts nicht, denn nicht aus Nichts soll dabei etwas geworden seyn, sondern das Werden der Welt geschah durch die göttliche Macht, durch das göttliche Schöpfungswort; denn durch den Beisatz „aus Nichts" will nur ausgesagt werden, daß nicht aus einem schon gegebenen oder vorhandenen Stoffe die Welt bloß gebildet ward, sondern daß Stoff und Form durch Schöpfung ins Daseyn gerufen ward während Beides ohne (vor der) Creation nicht war. Und da wir an sich diesen Act nicht begreifen, so flüchten wir gleichsam mit unserm Denken in den Umkreis göttlicher Absolutheit, um durch sie den Mangel unsers Denkens zu ersetzen, und den Gedanken der Creation durch Anerkennung der göttlichen Allmacht zu realisiren. Dieses Schöpfungswort ist der göttliche Gedanke von der Welt, mit der Kraft seines Willens durchdrungen, so daß er nicht bloßer Gedanke bleibt, sondern die Welt wird mit ihren Stoffen, Gesetzen und Formen. Wir betrachten aber, wie aus den bisherigen Erörterungen schon erhellt, dieses göttliche Schöpfungswort nicht als den Gedanken oder das Wort, welches das eigene absolute Wesen denkt oder spricht, sondern welches solches, wodurch Anderes als sein eigenes Wesen gedacht und realisirt werden soll. Die Kraft, die diesem Worte innewohnt, ist zwar schöpferische Gotteskraft, aber sie ist nicht ein Theil des göttlichen Wesens, sondern gründet sich nur auf dasselbe; sie emanirt nicht aus Gottes Wesen, sondern ist gegeben und bestimmt durch den göttlichen Willen, vermöge dessen Gott Anderes will, als er selbst ist. Gibt ja auch der Mensch

keinen Theil seines Wesens daran, wenn er will und seinen Willen durchsetzt, sondern sein Wesen bleibt unberührt oder unversehrt, obwohl er etwas will und wirkt. Ist die Welt das real gewordene Schöpfungswort, so ist sie demnach in ihrer sinnlichen Erscheinung und in ihrem Wesen nicht bloßer Schein, oder eigentlich Nichts, sondern ein wirkliches, auf sich selbst gestelltes, in sich selbst beharrendes Reales, das einer göttlichen Idee und einem göttlichen Willensact entspricht nach Form und Stoff.

Ist die Welt nicht ewig, sondern entstanden, und zwar durch einen göttlichen Willensact, so daß sie also einmal begonnen hat, so kann auch die Frage entstehen und wird aufgeworfen nach dem Wann, d. h. wie lange sie besteht? Von einem eigentlichen Wann, d. h. von einem Entstehen in der Zeit kann keine Rede seyn, denn die Zeit selbst soll ja erst geschaffen seyn mit der Welt oder Schöpfung, und insofern ist die Schöpfung, weil vor ihr keine Zeit anzunehmen ist, gegründet auf die Ewigkeit. Es kann also nur allenfalls die Frage entstehen, wie lange die Schöpfung und mit ihr die Zeit selbst schon bestehe oder dauere? Eine Frage, die wiederum nicht gleichbedeutend ist mit der nach dem Alter der Menschheit. Offenbar ist dabei sogleich dieß, daß die Frage nach dem Alter der Schöpfung überhaupt, also des Universums, wissenschaftlich nicht zu beantworten ist, da wir das Universum nicht ganz, nicht einmal dem geringsten Theile nach kennen. Selbst das Alter der Erde dürfte unbestimmbar seyn und bleiben, wenn auch neuestens die Geologie in dieser Beziehung Berechnungen versucht hat, um die Entwicklungsperioden der Erde und ihre Dauer zu bestimmen. Die ungeheuerlichen Zahlen, mit denen viele, namentlich popularisirende Naturforscher spielen, dürften schon deßwegen sehr unzuverlässig seyn, weil man von der Raschheit oder Langsamkeit der Naturwirkungen in der Gegenwart nicht mit Sicherheit zurückschließen kann auf gleiche Dauer für ähnliche Wirkungen in der Vergangenheit, und insbesondere in den primitiven, so zu sagen jugendlichen Zeiten der Erde. — In Bezug auf das Alter

des Menschengeschlechtes dürften eher annähernde Bestimmungen möglich seyn. Schon die Geologie gibt wenigstens negative Andeutungen darüber, indem sie zeigt, daß in den früheren Bildungs-Epochen der Erde das Menschengeschlecht noch nicht vorhanden war, wohl aber mancherlei Arten von Thieren. Bestimmteres aber gibt die Geschichte hierüber an. Wenn wir nämlich in der Menschen-Geschichte so weit als möglich zurückgehen, so begegnen wir allenthalben Völkern, die noch in einem jugendlichen Alter sich befinden, indem sie eine Sinnes- und Denkweise zeigen, wie sie dem jugendlichen Alter eigenthümlich ist; so daß sie offenbar von ihrem Ursprunge nicht gar zu weit entfernt seyn können, wenn wir nach Analogie des jugendlichen Alters bei den einzelnen Menschen schließen dürfen. Auch finden sich sonst noch Spuren von einem jugendlichen Treiben jener früheren Völker; z. B. die Ueberreste von kolossalen Bauwerken, von Werken die viel mehr Kraft, Uebermuth und zwecklose Anstrengung verrathen, als einen eigentlichen Zweck und höhere Kunstfertigkeit; sie sind Werke, wie sie eine kräftige, übermüthige Jugend unternimmt, nicht ein besonnenes, berechnendes Alter. Dasselbe Zeugniß gibt die Geschichte der Wanderungen und allmähligen Ausbreitung der Völker. Indeß dürfte es bei all dem so bald noch nicht gelingen durch Zahlen das Alter des Menschengeschlechtes auch nur annäherungsweise zu bestimmen.

Besonders wichtig ist die Frage nach dem Warum der Schöpfung, nach dem Beweggrund oder nach der Absicht, welche der Weltschöpfung von Seite des Schöpfers zu Grunde liegt. — Anerkennen wir den Schöpfer als absolut in seinem Seyn und Leben, so ist sogleich die Ansicht abzuweisen, als ob derselbe in der Schöpfung für sich selbst etwas gesucht, irgend einen Mangel dadurch beseitigen, irgend eine Vervollkommnung damit habe erringen wollen. Denn er wäre ja sonst nicht absolut gewesen — und könnte es darum auch nie werden. Und wenn der Schöpfer in sich keinen Drang oder keine Nothwendigkeit hatte, die Welt zu schaffen, so konnte sie und mußte sie ganz das Werk eines

freien Entschlusses seyn — um nach menschlicher Weise es auszudrücken. Andererseits aber konnte doch auch dieser freie Entschluß und das entsprechende freie Werk nicht plan- oder zwecklos seyn. Nun sagen die Einen, die Absicht Gottes war hiebei, sich auch nach außen vor einer Welt, vor einem Andern als er selbst ist, zu verherrlichen. Andere dagegen behaupten, die Seligkeit der Geschöpfe sey eigentlich Ziel und Absicht der Schöpfung. Doch dürfte es am gerathensten und richtigsten seyn, beide Ansichten zu vereinigen. Denn die Ehre und Herrlichkeit Gottes wird wohl am meisten kund in der Vollkommenheit und Seligkeit der Geschöpfe, und die Erkenntniß und der Genuß der göttlichen Herrlichkeit wird die größte Seligkeit des Geschöpfes seyn.

Doch auch so noch, wenn wir beide Zwecke vereinigen, gleichsam nur als die Kehrseiten ein- und desselben betrachten, erheben sich manche Bedenken dagegen, daß dieß wirklich der eigentliche Zweck der Schöpfung sey. Deßwegen nämlich scheint dieß der eigentliche Endzweck derselben nicht seyn zu können, weil er offenbar nicht erreicht werde. Denn weder gibt das Geschöpfliche allenthalben Gott die Ehre, und dient zu seiner Verherrlichung, noch auch finden wir die Geschöpfe insgesammt glücklich und selig. Ob der eigentliche Zweck des ganzen Universums erreicht werde, ist zwar für menschliche Erkenntniß durchaus unentscheidbar, da wir zu diesem Behufe das ganze Universum, die tausende von Himmelskörpern mit ihrem Inhalt und ihrer ganzen Geschichte kennen, das ganze Universum überschauen und durchschauen müßten dem Raume und der Zeit nach, und vor allem das wissen müßten, was denn endlich wirklich erreicht werde; das zu erkennen ist aber menschlicher Forschung unmöglich. Indeß die Schwierigkeit ist hiemit doch nicht eigentlich gehoben, da wenigstens in dem Theile der Schöpfung, der uns zugänglich ist, in der Zeit und dem Raume derselben, die uns bekannt sind, jener Doppelzweck nicht erreicht wird; und wenn auch nur Ein Theil des Welt-

zweckes unerreicht bleibt, so bleibt auch der ganze Endzweck der Schöpfung unerreicht.

Eine nähere Betrachtung dürfte aber auch dieses Bedenken beseitigen und die Ansicht vom genannten Doppelzweck der Schöpfung rechtfertigen. Die Verherrlichung Gottes nämlich wird vorzüglich dadurch in der Schöpfung erreicht, daß er das Vollkommenste schuf, was existiren kann — so vollkommen, daß es, so zu sagen an seine eigene Vollkommenheit gränzt; und das ist das freie Geschöpf, das sich selbst bestimmen kann, also Herr über sich selber ist. Denn ein solches Geschöpf gleicht zunächst der göttlichen Absolutheit und kann diese Absolutheit fassen, verstehen und anerkennen, während das bewußtlose, unfreie Geschöpf das nicht vermag. — Aber auch die höchste Seligkeit in der Schöpfung ist bedingt durch die Freiheit und das damit untrennbar verbundene Selbstbewußtseyn. Der genannte Zweck der Schöpfung wird also nur wahrhaft möglich und erreicht durch freie, selbstbewußte Geschöpfe. Eben damit aber ist auch die Möglichkeit gegeben, daß Gott die Ehre nicht gegeben, und daß die Seligkeit der Geschöpfe nicht allenthalben erzielt wird. Denn freie, und deßhalb wahrhafter Seligkeit fähige Geschöpfe sind selbst nicht möglich ohne jene Möglichkeit. Die Freiheit und damit die Seligkeit kann zwar der Potenz nach geschaffen werden, aber nicht der Actualität nach, da es eben im Wesen der Freiheit liegt ihre Actualität selbst zu bestimmen und zu realisiren; nur die Potenz oder Kraft des freien Wollens kann also dem Menschen anerschaffen werden, nicht der Gebrauch der Freiheit, nicht die freie Thätigkeit selbst. Ist aber dieß der Fall, dann ist auch die Möglichkeit des Mißbrauchs der Freiheit gegeben, und die Möglichkeit, daß durch ihren Gebrauch Gott die Ehre nicht gegeben werde. Die Macht und Größe Gottes offenbart sich aber weit mehr in der Schöpfung des freien Wesens, als in der des unfreien, und seine Ehre ist größer durch diese Schöpfung als durch jede andere, und selbst die Möglichkeit des Bösen gibt daher Zeugniß für sie. — Und nur auf diese

Weise also ist die höchste Vollkommenheit und damit die größte Seligkeit des Geschöpfes möglich. Obenhin betrachtet scheint es allerdings, als wäre es Gottes würdiger, und für die Geschöpfe besser gewesen, wenn ihnen Seligkeit gewährt worden wäre ohne Gebrauch der Freiheit; allein dieß scheint nur so, und diese Meinung selbst ist eben schon eine Folge geschwächter Geisteskraft, geschwächter Energie der Freiheit; ist ein Zug von Niedertracht, d. h. von jener Gesinnung des Geistes, zufolge der er aus Schwachheit und Bequemlichkeit sich selbst aufgeben, auf seine eigene Würde und Macht verzichten möchte. Willensfreiheit, Selbstständigkeit und Seligkeit sind untrennbar. Der Unselbstständige, Willenlose, der Sklave kann nicht wahrhaft selig seyn, — noch weniger das willenlose Ding. — Auch das ist nicht möglich, daß zwar ein freier Wille geschaffen werde, aber ohne die Möglichkeit sich dem göttlichen Willen und Gesetz entgegen zu entscheiden. Denn wo Freiheit ist, kann kein Zwang des Guten seyn, und darf nicht etwa bloß ein Wählen zwischen mehr oder minder Gutem stattfinden, sondern muß auch die Möglichkeit des Bösen gegeben seyn, da die Freiheit, wie wir bald näher zu erörtern haben, nicht bloß ein Wahlvermögen ist, sondern wesentlich im innern Selbstbesitz, in geistiger Selbstbestimmungskraft und Selbstständigkeit besteht. Wäre daher der Freiheit alle Wahl von äußerlichem bösen Thun entzogen, die innere Selbstbestimmungsmacht müßte bleiben, wenn nicht geradezu ein unfreies Wesen aus ihm werden sollte; und so könnte der Mensch wenigstens seine Freiheit in einer bösen Intention, in innerlicher gottwidriger Gesinnung bethätigen. Sollte auch diese unmöglich gemacht werden, so könnte dieß nur geschehen durch eine innere Bindung des Willens, durch Aufhebung also der Selbst-Bestimmungsmacht oder der Freiheit selbst.

Aber auch damit will sich das menschliche Denken noch nicht zufrieden geben, sondern wenn auch dieser innige Zusammenhang zwischen der höchsten Vollkommenheit und Seligkeit des Geschöpflichen, und der Möglichkeit des Mißbrauchs der Freiheit und

der daraus hervorgehenden Unseligkeit erkannt und anerkannt wird, so pflegt sich doch wiederum die weitere Frage zu erheben, warum denn Gott, da doch die höchste Seligkeit für das Geschöpf nicht zu erreichen war, ohne voraussichtlichen Fall vielleicht unzähliger freier Geschöpfe — warum da Gott die Schöpfung nicht lieber ganz unterlassen habe. Genügend dürfte diese Frage nur der beantworten können, der im Rathe Gottes selbst gesessen. Indeß ganz rathlos brauchen wir auch hier nicht zu seyn, und wollen wenigstens nicht geradezu auf den Versuch einer einigermaßen genügenden Antwort verzichten. Wir können erwiedern: Hätte Gott durch Voraussicht des durch die geschöpfliche Freiheit möglichen Bösen sich bestimmen lassen, die Welt nicht zu schaffen, so hätte ja das Böse mehr Bestimmungskraft, und so zu sagen Einfluß auf Gottes Willen erlangt, als das Gute; Gott hätte sich gleichsam vom Bösen, das er als eintretend voraussah, überwinden, in seinem Entschluß bestimmen, oder sich von demselben abhalten lassen; so daß das noch gar nicht einmal vorhandene Böse Macht über den göttlichen Willen erlangt oder ausgeübt hätte. Das Böse wäre, so zu sagen, eine bestimmende Macht im göttlichen Leben oder wenigstens im göttlichen Rathe geworden. Und das vorausgesehene Böse hätte mehr Macht erlangt, als das vorausgesehene Gute, als welches doch die ganze Schöpfung dem Ursprung, Wesen und Ziele nach zu betrachten ist. Nicht minder kann man erwiedern: Wenn Gott die Welt ungeschaffen gelassen hätte, damit die Bösen, die doch nicht aus Zwang es sind, sondern freiwillig, — nicht unglückselig würden, so hätte er auf die Bösen mehr Rücksicht genommen als auf die Guten; denn um jener willen, aus Rücksicht für sie hätte er auch die Guten ungeschaffen gelassen, hätte ihnen das Daseyn versagt. Das wäre aber ebenso, und noch mehr gegen die Güte und Gerechtigkeit Gottes, als dieß es je seyn kann, daß er schuf, obwohl er das Böse und die daraus hervorgehende Unseligkeit in der Welt voraussah. — Im Grunde genommen endlich braucht jeder einzelne Mensch gerade um dieser so schwie-

rigen Frage willen am wenigsten schwere Bedenken zu erheben und sich viel zu kümmern, denn jeden Einzelnen geht sie persönlich eigentlich nichts an. Jeder Einzelne nämlich fühlt seinen freien Willen (jeder wenigstens, welcher solche Fragen aufzuwerfen im Stande ist) und erkennt die Aufgabe, das Gute zu wirken und das Böse, und damit die Unseligkeit zu vermeiden. Dadurch verliert jene Frage für ihn ihre Bedeutung, oder ihre faktische Lösung; und da dieß von jedem Einzelnen gilt, so ist die Lösung im Ganzen gegeben, da jeder weiß, daß das Böse ihm nicht schaden kann, wenn er es vermeidet, und der Schöpfer also nur zu seiner Glückseligkeit die Welt ins Daseyn gerufen hat.

Die angeführten Schwierigkeiten und Bedenken in Betreff des Warum der Schöpfung können auch nicht als triftiger Grund gelten, das Daseyn Gottes selbst, als des absolut Heiligen, Gerechten, Gütigen zu läugnen, und damit auch die Thatsächlichkeit der Weltschöpfung. Wir haben schon gesehen, daß die Schöpfung der Freiheit ebenso der Idee Gottes, wie der Vollkommenheit der Schöpfung entspricht; durch sie aber sind die fraglichen Bedenken allein entstanden. Nehmen wir aber einen Augenblick an, die Welt sey nicht von einem persönlichen Absoluten oder von Gott erschaffen, sie existire immerfort, sey ewig u. s. w., was hätten wir zur Erklärung des Uebels, der Sünde, der Unglückseligkeit in der Welt gewonnen? Nicht das Mindeste. Im Gegentheil alles wäre dunkler noch als zuvor. Es könnte ebenso gut die Frage erhoben werden, warum denn die Welt gerade so und nicht anders sey, warum sie nicht besser sey von Ewigkeit, warum das Uebel existire u. s. f. Die Materialisten und die Pantheisten wüßten nicht das Mindeste zu erwiedern, das einigermaßen befriedigte. Es bliebe nur trübe, dumpfe, im Grunde gedankenlose Resignation übrig. Für unser Erkennen wäre also dabei nichts gewonnen, im Gegentheil das Dunkel dafür noch größer, unser Gemüth aber im Tiefsten nicht bloß unbefriedigt, sondern verletzt, und unserer Sittlichkeit im Grunde die höhere Würde und Bedeutung entzogen.

Denn wenn das Uebel und die Sünde aus der ewigen Natur mit ihren Nothwendigkeitsgesetzen kommt, was hat da die sogenannte Sittlichkeit noch voraus, die ja auch aus demselben Nothwendigkeitsschooße der Natur ausgeboren wird? Endlich würde in diesem Falle — wenn wir die Welt als ungeschaffen nähmen — von einer Auflösung dieser Räthsel in Ewigkeit keine Rede mehr seyn können, so wenig als von einer Ausgleichung von Uebel und Sünde, und von Seligkeit und Gerechtigkeit, während die theistische Weltbetrachtung auch diese Hoffnung übrig läßt und sichert.

Nachdem wir so die Thatsache der Schöpfung erörtert, können wir uns zu der Betrachtung des Schöpfungswerkes selber wenden, und Wesen und Beschaffenheit desselben näher ins Auge fassen. Das Charakteristische des Geschaffenen ist die Endlichkeit, Relativität, im Unterschiede vom Absoluten. Das scheint zwar nur ein Merkmal der Aeußerlichkeit und der Erscheinung zu seyn, nicht aber sich auf das Ansich oder Wesen der Welt selbst zu beziehen, in der That aber dürfte damit auch eine Bestimmung des Wesens des Geschöpflichen gegeben seyn, wenn auch nur eine allgemeine, da die Erscheinung das Wesen kund zu geben die Bestimmung hat. Raum und Zeit, als die beschränkenden, den Charakter der Relativität verleihenden Formen, sind also wesentliche Merkmale der Schöpfung, und darum ist durch sie über das Wesen selbst eine Bestimmung gegeben. Zeit und Raum sind darum als Eigenschaften des Geschöpflichen selbst aufzufassen, als dem Wesen und Bestehen derselben immanente Daseynsformen, nicht bloß als subjective Formen menschlicher Erkenntniß. Es ist gar nicht abzusehen, warum sie nur subjective (idealistische), nicht aber reale, der Schöpfung immanente Formen seyn sollen! Nur auf dem Standpunkt des einseitigen Subjectivismus, und wenn man den Menschen mit seinen Erkenntnißkräften als isolirte Monade betrachtet, kann man Raum und Zeit so subjectivistisch fassen. Betrachtet man aber den Menschen in seiner objectiven Beziehung als Theil der

Schöpfung, mit naturgemäßer Begabung sich in dieser zu orientiren, dann muß man sowohl den Sinnen objective Bedeutung vindiciren, als auch die Formen, unter denen sich diese Schöpfung dem Menschen darstellt, für objectiv giltige erklären.

Obwohl aber gerade die wesentliche Form der Räumlichkeit und Zeitlichkeit den Charakter der Relativität der Schöpfung bedingt, so ist doch wiederum durch Raum und Zeit die Welt ein Abbild oder Nachbild der Absolutheit. Denn Raum und Zeit erweisen sich als unendlich, als für das relative, menschliche Denken unbegränzt, indem eher das Denken erlahmt, oder der Verstand still steht, als die Gränze des Raumes oder der Zeit erreicht wird; so daß die Schöpfung hierdurch gleichsam in das Absolute zu münden scheint, die Zeit in die Ewigkeit, der Raum ins absolute Seyn. Da aber dennoch Räumlichkeit und Zeitlichkeit ihrem eigenthümlichen Wesen nach dem Begriffe des Absoluten gerade am meisten widersprechen, so dürfen wir trotz dieses Umstandes beides nicht identificiren oder confundiren, da sonst Widersprechendes als Eines betrachtet würde. Es kann auch nicht behauptet werden, daß hienach eigentlich das Relative in seiner unausmeß- oder undenkbaren Unendlichkeit gerade so geheimnißvoll sey als das Absolute, und dieses wiederum nicht unbegreiflicher, als das Relative, so daß sie schließlich doch in der Tiefe ihres unergründlichen Wesens Eins seyn könnten. Denn so viel wissen wir gewiß, daß das Relative, mag es noch so unergründlich seyn, in dem, was uns davon bekannt ist, relativ sey, und daß aus dem Absoluten nie Relatives, und aus diesem nicht jenes werden könne dem beiderseitigen Begriffe gemäß. Also haben wir in unserem Denken nicht — und darum wir überhaupt nicht — das Recht, eine Identität von beiden, oder auch nur ein Uebergehen des Einen in das Andere zu behaupten [1]). Die Schwierigkeit aber in Betreff der Un-

---

[1]) Den Begriff des Absoluten müssen wir stets im Denken rein bewahren vor Beschränkung, also vor allem Relativen. Nur dadurch

endlichkeit von Zeit und Raum, trotz der Relativität, lösen wir dadurch, daß wir das Seyn und Wesen der Schöpfung in der That als vom Absoluten ausgehend betrachten, also in ihrem tiefsten und letzten Grunde in die göttliche Immanenz oder Absolutheit hinein verlaufend. Durch unsere nicht gemachte oder errungene, sondern der Potenz nach gegebene, unmittelbar immanente Gottes-Idee ist es uns möglich unserm stillestehenden Denken zum Abschluß zu verhelfen, indem wir uns auch hier in die göttliche Absolutheit gleichsam flüchten, um da mittelst der Idee der göttlichen Allmacht die Unendlichkeit von Raum und Zeit einerseits zu realisiren, andererseits doch wieder in die Schranken der Relativität gleichsam zu ermäßigen. Die Welt begreifen wir nur im Absoluten, und jegliche Potenz des Menschengeistes findet seine Befriedigung und Klarheit und Abschluß, selbst in Betreff der Erkenntniß des Irdischen, nur in ihm.

Was nun zunächst unserer Wahrnehmung unter den Formen von Raum und Zeit sich darbietet, ist die Materie. Das tiefste Wesen der Materie zu erkennen ist dem Menschen schwerlich jemals möglich, da er dabei recht eigentlich nicht allein ihr Seyn erkennen, sondern noch so zu sagen hinter sie kommen müßte. Die Naturwissenschaft erkennt jedoch die Gesetze, die Wirksamkeiten, die verschiedenen Arten der Materie oder die Elementarstoffe, — und damit allerdings auch ihr Wesen, soweit es sich hierin kund gibt. Diese empirische Erforschung der Naturwissenschaft überlassend sucht auf Grundlage derselben, wie früher schon bemerkt wurde, die Philosophie die höhere Bedeutung der Materie, die Bedeutung derselben für die höchsten Zwecke der Schöpfung, und ihre Beziehung zum

können wir ihn im Denken vollziehen oder realisiren (formal — wie sich von selbst versteht). Nie aber kann der Begriff des Absoluten realisirt werden durch das Relative — werde es nur als Moment desselben gedacht oder als dasselbe schlechthin; weder formal, im Denken ist das möglich, noch weniger real in der objectiven Wirklichkeit.

göttlichen Willen und zur göttlichen Vollkommenheit zu erkennen. Denn daß die Materie nicht als das finstere, vernunftlose, gottwidrige Reich des Daseyns aufzufassen sey, oder auch nur als etwas an sich Nichtiges, als bloßer Schein betrachtet werden dürfe, ist schon dadurch klar, daß wir sie auch als Product göttlicher Schöpfung auffassen müssen. Dadurch ist die Materie als Ausdruck eines göttlichen Willensactes und göttlicher Vollkommenheit anerkannt. Sie ist nicht an sich nichtig, nicht bloßer Schein, sondern sie ist Ausdruck göttlicher Macht, hat also in sich Realität und Vollkommenheit (wenigstens die des Seyns). In der That ist dieses beharrende, unzerstörbare, unter allen Formen und Wirkungen sich stets als dasselbe behauptende Etwas, das wir Materie nennen, ein recht deutliches Analogon des ewigen, unveränderlichen Seyns, und ihr Daseyn der Ausdruck der unendlich hohen, unbegreiflichen Schöpfermacht Gottes.

In Bezug auf die Schöpfung, so weit wir sie kennen, hat die Materie die Bedeutung, das Substrat der Mannichfaltigkeit der Bildungen und Formen, und die Trägerin des Lebens zu seyn — ja selbst als Mittel der geistigen Thätigkeit und als Schau-Platz des menschlichen Geisteslebens und Wirkens erweist sie sich. — Insofern sie Substrat organischer Bildungen und Trägerin des Lebens ist, wird sie von eigenthümlichen Mächten beherrscht, die nicht identisch mit ihr, nicht selbst materiell sind, und doch als unabtrennbar von der Materie sich erweisen — nämlich von den organischen Principien in den Pflanzen, von den Lebensprincipien bei den Thieren. Aus den bloßen materiellen Elementarstoffen als solchen, mit ihren bloß chemischen und physikalischen Eigenschaften, entsteht nämlich niemals von selbst ein Organismus, mögen sie noch so günstig gemischt seyn, sondern immer ist nothwendig ein anderer Organismus oder der Same eines solchen [1]. Diese organischen Principe, obwohl untrennbar mit der

---

[1]) Näheres hierüber in meiner Streitschrift gegen C. Vogt: „Menschenseele und Physiologie.“ München 1855.

Materie als ihrer Trägerin verbunden, sind daher nicht als Producte der Materie selbst zu fassen, und sind nicht identisch mit ihr, sondern sind in die Materie schöpferisch hineingebracht, oder schöpferisch aus ihr hervorgerufen, und wirken nun in ihr als Gattungen und Arten fort, in den Generationen sich fortsetzend, und das Räumliche benützend, sich zeitliches Daseyn und Wirksamkeit fort und fort zu erhalten und neu zu zeugen. So daß in der Samenbildenden- und der Zeugungs-Kraft der Organismen die göttliche Schöpferwirksamkeit sich fortsetzt und Ausgestaltung gibt. Und wie das materielle Seyn nicht besteht durch ein beständig fortdauerndes Schaffen (von Seite Gottes) — weil es sonst nicht als wirklich Reales gesetzt oder geschaffen, sondern dem Wesen nach ein Nichtiges, Nichtseyendes, oder nur immer im Werden Begriffenes wäre ohne das Seyn eigentlich zu erreichen — so werden auch die Gattungen, Arten und Individuen des Organischen nicht stets neu und unmittelbar von Gott geschaffen, sondern sie können sich vermöge der immanenten Fortpflanzungskraft selbst erneuern und erhalten. Im Grunde genommen ist damit nichts anderes behauptet, als dieß, daß uranfänglich nicht bloß Raum, Stoff und Kraft, sondern auch die Zeit geschaffen sey, d. h. die Potenz des Dauerns und Sichfortsetzens in der eigenthümlichen Art und Wirksamkeit.

Die Principe des Organischen und Lebendigen unterscheiden wir ganz bestimmt vom materiellen Stoff, und können sie auch nicht als bloße Aeußerung eines zufälligen Zusammenwirkens desselben betrachten, sondern müssen sie ansehen als Kräfte oder Potenzen, die von der schöpferischen Macht selbst gegeben sind, und die als bewegende Mächte, gleichsam als Naturgeister, im Materiellen, als ihrem nothwendigen Träger fortwirken, und diese ganze Mannichfaltigkeit und Lebendigkeit in der Natur hervorbringen und fortsetzen [1].

---

[1]) Daß das Organische nicht als das aufgefaßt und betrachtet werkönne, was wir Mechanismus nennen, erhellt außer manchen

Das Princip aber, das wir im Menschen thätig finden und als den eigentlichen Träger und Schöpfer der menschlichen Geschichte betrachten, wird als eine von der Natur und Materie wesentlich verschiedene, von ihr dem Wesen nach unabhängige Substanz bezeichnet — nicht bloß als eine der Materie immanente, sie beherrschende oder bewegende Energie, die zwar ein Wirkliches, Thatsächliches ist, aber keine Substanz, wie etwa der Ton keine Substanz, doch aber etwas Wirkliches ist. Man unterscheidet demnach die ganze Schöpfung in ein materielles und in ein geistiges Gebiet, und betrachtet die Menschennatur als eine organische Einheit, die beide Substanzen, die geistige und die materielle als constitutive Momente in sich befaßt.

Die wesentliche (substantielle) Verschiedenheit von Geist und Materie wird nicht bloß von den Materialisten in Abrede gestellt, die nur materielle Substanz anerkennen, und alles Geistige als bloße Eigenschaft und Wirkung des Materiellen erklären, sondern sie wird auch geläugnet von den extremen Idealisten, die nur das Geistige anerkennen, und das Materielle für bloßen Schein, für ein Unsubstantielles erklären. Im Grunde genommen sind derselben Ansicht auch diejenigen, welche nur einen Unterschied der Form, nicht aber des Wesens (Substanz) annehmen, und Geist und Materie nur als verschiedene Formen desselben Wesens, beide also als dem Wesen nach identisch bezeichnen — wie die Pantheisten allenthalben thun. Indeß sind eigentliche, entscheidende Gründe für diese Identität doch noch niemals vorgebracht worden. Man meint, weil in der Natur (auch) Alles einen strengen, gesetz-

---

andern Eigenthümlichkeiten insbesondere daraus, daß die Organismen in lebendiger Reihenfolge sich fortpflanzen können, was kein Mechanismus vermag, z. B. keine auch noch so vollkommen construirte Uhr. Wie demnach der erste Ursprung der Organismen, so gibt auch die Fortpflanzungs-Kraft derselben Zeugniß gegen die mechanische Auffassung des Organischen, wie sie z. B. noch neuestens Lotze geltend machen will. (Mikrokosmus I. 1856.)

mäßigen Verlauf nimmt, weil sie sich als ein zweckmäßiges Ganzes darstellt, also Ausdruck eines Erkennens und Wollens ist, müsse sie nun auch gleichen Wesens mit dem Geiste, müsse erstarrter Geist, müsse bewußtlose Vernunft seyn. Diese beiden Bezeichnungen sind ohnehin Widersprüche in sich — wenigstens nichtssagend. Es scheint, man würde die Natur nur dann als wesentlich verschieden von dem Geiste betrachten, wenn sie sich als ein völlig sinn- und planloses Chaos darstellte, als völligen Widerspruch des Geistes! Aber könnte sie denn dann noch Werk eines vernünftigen Schöpfers seyn, und könnte sie dann noch passen für den Geist, und ihm als Mittel und Schauplatz seiner Thätigkeit dienen? Man bemerkt Analogieen zwischen Natur- und Geistes-Vorgängen, und sogleich ist der Schluß fertig, daß also beides identisch seyn müsse; und mittelst einer regen Phantasie und geistreichen Analogie-Spieles sucht man dieß möglichst plausibel zu gestalten. Als müßte Natur und Geist, damit man sie als substantiell verschieden anerkenne, durchaus sich gegensätzlich verhalten, und als dürfte nicht die mindeste Analogie zwischen beiden stattfinden! Wäre denn das nicht eine ganz unvernünftige Schöpfung, wenn durchaus Entgegengesetztes vereint werden sollte? Mußte nicht vielmehr trotz der wesentlichen Verschiedenheit möglichste Harmonie stattfinden, und ist ein Mittleres zwischen Widerspruch, Gegensatz einerseits, und Identität andererseits etwa nicht möglich?

Will man entscheiden, ob Geist und Natur identisch seyen, so muß man die Erscheinung, Thätigkeit und sich kundgebende Beschaffenheit von beiden ins Auge fassen, nicht aber das unserm Blicke verborgene Wesen von beiden zum Schauplatz oder Gegenstand der Phantasiethätigkeit machen, und die Sache gerade da entscheiden wollen, wo unserem klaren Denken der Zutritt, so zu sagen, versagt ist. Denn allerdings, das Wesen, die eigentliche Substanz von beiden ist uns unzugänglich, unerforschlich an sich; und man könnte, sich in dieses unzugängliche Gebiet flüchtend, eine Identität von beiden behaupten. Man kann auch den Drang dazu einigermaßen befriedigen selbst

durch die Schöpfungstheorie, denn beides — Materie und Geist hat allerdings in so fern gemeinschaftlichen Ursprung oder gemeinschaftliche Wurzel, als beides dem Schöpferwort, der Schöpfer-Macht Gottes entstammt. Betrachten wir aber das, was unserer Forschung zugänglich ist, wornach wir also allein urtheilen und entscheiden können, so finden wir keinen Grund, eine Wesens-Gleichheit oder Identität von Geist und Materie anzunehmen, und alles Seyn dem Wesen nach (nur) für Geist, oder (nur) für Materie zu erklären. Wir finden, daß das Materielle keine Empfindung, kein Gefühl von Lust und Schmerz hat, und in seinem Wirken durchaus bestimmten Gesetzen nothwendig unterworfen ist, und chemisch und physikalisch nach den Gesetzen der Nothwendigkeit wirkt. Von Bewußtseyn und Willensstreben nirgends eine Spur. Wenn nun um dieser Eigenthümlichkeit, oder dieses Mangels des Materiellen willen schon die organischen Principe, und die Thierseelen nicht aus demselben zu erklären, und mit demselben nicht geradezu als identisch zu betrachten sind, um wie viel weniger kann der selbstbewußte menschliche Geist, und die freie Willenskraft desselben mit irgend einem Rechte als identisch mit der Materie betrachtet werden! Durch diese offenbaren, großen und wesentlichen Unterschiede in der Bethätigung des menschlichen Geistes von der des materiellen Stoffes ist doch offenbar weit mehr Grund gegeben auch einen substantiellen Unterschied von beiden anzunehmen, als Grund da ist, um einiger unbestimmter Analogien willen beides als substantiell-identisch zu bezeichnen! Daß aber der Geist nicht eine bloße Form, oder eine der Materie immanente Energie ist, wie die Thierseelen, sondern in der That eine Substanz, d. h. etwas in und an sich Bestehendes, nicht bloß Eigenschaft, Verhältniß oder Accidenz eines Andern, dürfte schon aus der Thatsache des Selbstbewußtseyns hervorgehen. Wo nicht ein inneres, geistiges Etwas ist, kann auch der Blick nach innen nichts wahrnehmen und daher kein Selbstbewußtseyn entstehen, sondern nur ein peripherisches, auf den Leib sich beziehendes Bewußtseyn, wie bei den

Thieren es vorhanden ist. Dasselbe ist der Fall in Bezug auf den Willen. Wäre der Geist des Menschen nicht eigentlich substantiell, er könnte sich weder frei wissen, ja nicht einmal frei wähnen, noch auch frei wollen und handeln, da er nur ein Verhältniß oder Product materieller Elemente, und der diesen eigenthümlichen Nothwendigkeitsgesetze und Wirkungen wäre. Wäre der Geist nicht Etwas für sich, so könnte er auch über sich nicht verfügen mitten in diesem Complex der nothwendigen Natur-Vorgänge; es wäre kein Object der Selbstbestimmung da, so wie kein Subject der Selbstbestimmung, da beides nur ein und derselbe Geist, und zwar nur ein substantieller, von der Natur verschiedener Geist zu seyn vermag, der Natur der Sache gemäß; denn das, was sich selbst bestimmen soll, muß wirklich etwas vom Naturstrome Verschiedenes, von ihm in seinem Wesen Unabhängiges seyn. Fassen wir endlich den Menschengeist als Träger der Ideen — der Gottesidee vor allem, und der Ideen des Wahren, Guten und Schönen, so dürfte sich nicht minder die Nothwendigkeit einer Substantialität des Geistes ergeben, und zwar einer von der Materie verschiedenen. Diese Ideen sind dem Geiste ursprünglich schon, wenigstens potentiell — immanent; setzen also für diese Immanenz ein Substrat voraus, und zwar ein eigenthümliches, da die Natur oder Materie als solche nicht Substrat derselben seyn kann, für's erste, weil sie bewußtlos ist, und dann, weil sie bloß ein beschränktes, materiell punktuelles Seyn hat, ganz im Gegensatz zu den Ideen. Das Substrat der Ideen muß also lebendig, bewußtseynsfähig, und im Denken gewissermaßen der Unendlichkeit fähig seyn, da sonst die Ideen nicht gedacht, und das Daseyn nicht darnach beurtheilt werden könnte.

Wir haben also alle Ursache den menschlichen Geist als substantiell, als eine eigenthümliche Substanz zu betrachten, wenn wir auch nicht im Stande sind, vollkommen zu erkennen und zu sagen, was diese Substanz eigentlich sey. Wir vermögen dieß, wie schon bemerkt, auch in Bezug auf die materielle Substanz nicht,

obwohl wir ihre Thatsächlichkeit deßwegen nicht läugnen. Zu wenig ist übrigens gesagt, wenn die Seelensubstanz bloß negativ bestimmt wird, nämlich bloß als Gegensatz zur materiellen Substanz; auch ist die geistige Substanz zu dürftig aufgefaßt, wenn sie nach Art des Materiellen, wie ein Atom (Reales) betrachtet wird. Selbst wenn man sie als ein Raum- und Zeit-setzendes und -erfüllendes Reales bezeichnet, dürfte sie nicht ganz angemessen gefaßt seyn[1]), da sich damit doch wieder die Vorstellung der Räumlichkeit und Materialität verbindet, während doch die Seele nicht eigentlich der Substanz nach räumlich seyn kann, wenn sie auch durchaus im Raume, d. h. im Umkreise der Schöpfung existiren kann und muß. Wie nicht eigentlich als raumerfüllend, so kann sie auch nicht als raumsetzend betrachtet werden, da sie in diesem Falle doch seyn und wirken müßte, ehe sie den Raum setzte, und nicht abzusehen wäre, was sie für ihre Substanz mit dieser Setzung noch gewinnen wollte! Ist sie aber, indem sie Raum und Zeit setzt, besteht darin gerade ihr Seyn, so ist das doch nicht eigentlich ein Setzen von Zeit und Raum, sondern ein Gesetztseyn — wenn nicht zugleich angenommen werden soll, daß die Seele sich selbst dem Seyn nach setze, also sich selbst hervorbringe, oder aus sich selbst absolut sey. Bestimmungen dieser Art sind unbeweisbar und verfrüht, und können leicht ein Hinderniß unbefangener Weiterforschung über diese noch so dunkle Sache werden. Wir fassen also einfach die geistige Substanz als Träger der höheren geistigen Thätigkeit, der höheren Gefühle, des Selbstbewußtseyns und der Willensfreiheit, wenn wir auch eine genauere Bestimmung nicht zu geben vermögen; wie wir ja auch die Materie als Substrat und Träger chemischer und physikalischer Gesetze und Eigenschaften auffassen, ohne ihr eigenstes, immanentes Wesen zu begreifen oder genau bestimmen zu können. Wollten wir aber doch ein

---

[1]) Dieß ist die Grundansicht, die in J. H. Fichte's „Anthropologie" (1856) vorgetragen ist.

Bild der Seelensubstanz gebrauchen, um sie uns vorstellbar zu machen, so dürften wir jedenfalls nicht das eines materiellen Atoms wählen, sondern weit eher die Einheit und innere Lebendigkeit des organischen Leibes, und die beharrende Energie des Lebens selbst.

Der Einerleiheitslehre gegenüber, welche die wesentliche Verschiedenheit von Geist und Materie aufhebt, steht ein strenger, starrer Dualismus, der beide trennt und als Gegensatz faßt, so daß beide in gar kein Verhältniß, in gar keinen Verkehr mit einander sollen treten können. Cartesius und Malebranche haben diese Ansicht vorzüglich zur Geltung gebracht, und Leibnitz im Grunde genommen ihr auch gehuldigt [1]). Die menschliche Natur bestünde daher aus zwei starr-gegensätzlichen Substanzen, die in keiner Wechselwirkung stehen, die auf einander nicht einwirken können. Die Cartesianer nahmen daher zu einem Wunder ihre Zuflucht, und ließen durch göttliche Wirksamkeit in beiden Bestandtheilen die entsprechenden Veränderungen vermittelt werden. Leibnitz aber suchte bekanntlich durch die sogenannte präſtabilirte Harmonie den Gegensatz zu überwinden, und die beiderseitige Unfähigkeit, auf einander einzuwirken, auszugleichen. Er nahm an, Leib und Geist seyen vom Schöpfer so vorausbestimmt, daß sie beide stets gegenseitig entsprechend wirken, — obwohl sie in keiner Wechselwirkung stehen können — indem sie harmonisch fortwirken, wie zwei Uhren, die zwar in keinem innern Zusammenhang stehen, aber vom Urheber so wohl geordnet sind, daß sie stets gleich fortgehen und in Uebereinstimmung bleiben. — Dagegen ist zu bemerken, daß schon die Behauptung eines starren Gegensatzes von Geist und Materie durchaus ungerechtfertigt erscheint. Denn wozu soll der Schöpfer einen solchen Gegensatz ins Daseyn gerufen haben? Ist es nicht vielmehr sogleich wahrscheinlich, daß Geist und Materie, wenn sie beide die Schöpfung bilden, auch für einander bestimmt seyn, also

---

[1]) Neuestens hat H. Lotze eine ähnliche Ansicht aufgestellt in seinem „Mikrokosmus" I. Bd.

auch zu einander passen und mit einander in Wechselwirkung müssen treten können? Was wäre das für eine Schöpfung, die so Disharmonisches verbunden hätte! Zwar folgt die Natur starren Nothwendigkeitsgesetzen, die dem Geiste nicht eigen sind — aber dieß hindert nicht, daß der freie Geist auf das mannichfaltigste auf die Natur einwirkt, sie modificirt in ihren Wirkungen und sie beherrscht. Schon das praktische Leben gibt ja allenthalben davon Zeugniß, ebenso die Kunst, und insbesondere die experimentelle Naturwissenschaft. Die materielle Natur hat die Bestimmung, der Schauplatz und das Mittel der Wirksamkeit des freien Geistes zu seyn, und diesem Zwecke ist die Naturnothwendigkeit nicht hinderlich, sondern vielmehr fördernd. Durch die festen Schranken und Gesetze ist ihr Zuverlässigkeit und Sicherheit eigenthümlich, so daß, wenn man einmal diese Gesetze und Wirksamkeiten kennt, man sich auch mit Zuversicht darauf verlassen kann. Gerade dadurch aber ist es möglich, sie zu bezwingen, zu beherrschen. Wäre sie nicht von der Nothwendigkeit durchwaltet, man wüßte nie, wie man eigentlich mit ihr daran wäre — sie wäre nie zuverlässig, daher auch nie zu erkennen und zu beherrschen, und sie wäre ein schwankender, unbrauchbarer Schauplatz menschlicher Bestrebungen und Geschichte. Ihr Nothwendigkeitsgesetz hindert also einerseits die Freiheit nicht sich in ihr zu bethätigen, andererseits bietet sie gleichsam die feste Handhabe, an der sie zu fassen und zu lenken ist. Es ist also gar kein Grund vorhanden, das materielle Seyn als für den Geist ganz unnahbar, und dessen Einwirkung auf dasselbe für ganz unmöglich zu erklären. Und wenn nun doch einmal Geist und Materie in der Menschennatur vereinigt sind, so ist es doch weit natürlicher, daß sie in gegenseitiger Wechsel-Wirkung stehen, als daß beständig göttliche Nachhülfe nöthig sey bei allem menschlichen Thun und Wirken, wozu Leib und Seele nothwendig, und daß auf diese Weise unmittelbare, göttliche Wirksamkeit, selbst bei bösen Thaten der Menschen, sich betheiligen müßte. Die prästabilirte Harmonie aber ist ohnehin eine Halbheit,

wenn nicht gleich eine vollkommene Läugnung menschlicher Freiheit damit verbunden wird. Denn entschließt der Geist sich frei, und will eine Handlung vollziehen, so muß doch, wenn im Leibe eine angemessene Bewegung stattfinden soll, eine Kunde davon zu ihm gelangen, und das setzt schon eine Wechselwirkung, nicht bloß ein Wechselverhältniß voraus.

Andere haben, um die vermeintliche Kluft zwischen materieller und geistiger Substanz in der Menschennatur auszufüllen, noch einen dritten Bestandtheil in derselben angenommen, nämlich eine Seele, verschieden vom Geiste — haben also die Menschennatur statt dualistisch, trichotomisch gefaßt. Allein dieser dritte Bestandtheil ist weder bewiesen und gerechtfertigt, noch auch kann durch ihn der fragliche Zweck erreicht werden. Dieser Bestandtheil ist entweder selbst substantiell oder nicht. Ist er substantiell, so ist er selbst der Substanz nach verschieden, sowohl vom Geiste, als auch von der Materie; und wenn Geist und Materie ebendeßwegen nicht in unmittelbaren Verkehr treten könnten, weil sie zwei verschiedene Substanzen seyen, so wäre dasselbe Hinderniß eines Wechselverkehrs auch bei dieser neuen Substanz vorhanden, und zwar nach zwei Seiten hin sogar, nämlich sowohl gegenüber der materiellen, wie gegenüber der geistigen Substanz, und es bedürfte dabei einer neuen Vermittlung. Wäre aber die Seele keine eigentliche Substanz, sondern nur eine Energie oder Wirklichkeit, wie die Thierseelen, so wäre nicht abzusehen, wie dadurch der strenge, starre Gegensatz der geistigen und materiellen Substanz soll überwunden werden können — eher soll überwunden werden können, als durch die Energie der geistigen Substanz selber. Ist der menschliche Geist einmal als Persönlichkeit anerkannt, dann ist ihm auch Leben zuerkannt, und zwar im eminenten Sinn, an sich seyende, substantielle Lebendigkeit — warum soll er da nicht als Lebensprincip des Leibes betrachtet werden, warum sich nicht als solches der Materie gegenüber bethätigen können? Und kann der bewußte Geist mit der Materie in Verkehr treten

und bildend auf sie einwirken, wie es z. B. in der Kunst geschieht, warum soll er im Gebiet seines Unbewußtseyns — als Lebens-Princip — nicht auch mit den materiellen Stoffen in wirksames Verhältniß treten und gestaltend sie verwerthen können?

Wir müssen darum auch den modernen Dualismus, wie er durch Günther ausgebildet worden ist, als unnöthig und unbegründet bezeichnen. Es soll nämlich diesem Dualismus zufolge die menschliche Natur nur aus zwei Bestandtheilen constituirt seyn — nicht aus drei, wie bei der Trichotomie; aber diese Bestandtheile sollen nicht Materie und Geist seyn, sondern ein lebendiger Leib und der Geist. Es wird also hiebei in Abrede gestellt, daß der Geist selbst Lebensprincip des Leibes sey, und als solches vielmehr eine Naturseele bezeichnet, die mit den materiellen Stoffen den einen Bestandtheil bildet; so daß der Geist vereint ist mit einem lebendigen Leib, und also nicht Lebensprincip zu seyn braucht. Allein diese Ansicht erweist sich bei näherer Betrachtung als eine unhaltbare Halbheit, sie treibt entweder zur Trichotomie fort, oder zu dem Dualismus, der den Geist als Lebensprincip des Leibes faßt. Entweder nämlich muß man behaupten, die Naturseele belebe den menschlichen Leib unabhängig vom Geiste, also daß ein lebendiger Leib ohne Geist denkbar wäre, und das wäre trichotomisch — oder die Naturseele belebe nur in Verbindung mit dem Geiste, habe durch seine Gegenwart nur die Kraft dazu; dann ist sie aber eigentlich schon aufgegeben, denn die Naturseele soll ja der fraglichen Ansicht zufolge nichts anderes seyn, als das Leben, die Lebendigkeit des Leibes. Bethätigt sich also die Naturseele nur unter Einwirkung des Geistes, so heißt das so viel als: das Leben, die Lebendigkeit des Leibes ist nur möglich durch den Geist; und dieser wäre demnach doch als das eigentliche Lebensprincip zu betrachten [1]), da er es hiernach ist, der das

[1]) Eine nähere Untersuchung und Prüfung dieses Dualismus findet sich in meiner Schrift: „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen.“

Lebendigseyn wirkt. Dabei ist aber noch zu bemerken, daß der Geist, wenn er das leibliche Leben wirkt, darum nicht auch das leibliche Leben ist mit all seinen eigenthümlichen physiologischen Functionen. Doch ist auch wiederum anzuerkennen, daß derselbe, insofern er als Lebensprincip im Leibe sich bethätigt, nicht so zu sagen in seinem reinen Lichte erscheint, sondern gleichsam gebrochen im Medium des materiellen Stoffes; so daß er in sinnlich geistigen Functionen sich kund gibt, die man als seelische bezeichnen kann im Unterschiede von den eigentlich geistigen. Und als Seele kann man demnach den Geist (geistige Substanz) bezeichnen in sofern er im Leibe, in der sinnlichen Natur, wirkt und sich offenbart.

Wir haben also den Geist als eine eigenthümliche, von der Materie wesentlich verschiedene Substanz zu betrachten, die am materiellen Leibe ein sinnliches Substrat und Manifestationsorgan hat, und damit eine in diesem Leben untrennbare, organische Einheit und Ganzheit bildet — die menschliche Natur, den Menschen. Wenn nun schon die Lebensprincipe der übrigen lebendigen Geschöpfe nicht aus den materiellen Stoffen mit ihren chemischen und physikalischen Kräften abgeleitet, oder als von demselben hervorgebracht anerkannt werden können, sondern als uranfänglich schöpferisch hervorgebrachte und nunmehr der Materie immanente Energieen oder Formen angenommen werden müssen, so wird dieß um so mehr der Fall seyn bei der geistigen Substanz. Wir haben also den menschlichen Geist, und die ganze menschliche Natur für eine ursprüngliche Setzung Gottes, als entstanden durch göttliche Creation, anzunehmen. Wie aber die ursprüngliche Schöpfung schon des Materiellen nicht bloß als ein momentan wirkender Act zu nehmen ist, der unter der Form der Erhaltung beständig wiederholt werden müßte — da sonst selbst die Materie nicht eigentlich und ernstlich wäre, sondern wie vielmehr schon die Materie

(München, 1854.) Vgl. „Menschenseele und Physiologie“ (München, 1855) S. 81 — 82.

zu betrachten ist als real gewordenes Schöpfungswort mit der Macht des Dauerns; und wie die organischen- und Lebens-Principe der Pflanzen und Thiere geschaffen wurden mit der Potenz der Zeitlichkeit oder des Dauerns, d. h. der Fortpflanzung nach Eigenthümlichkeit der Gattungen und Arten — so auch haben wir Grund, dieß bei der Menschennatur anzunehmen. Es ist auch hier am Anfange das Ganze geschaffen — potentiell nämlich, d. h. die ganze Menschheit ist von Seite Gottes realisirt im ursprünglichen Schöpfungsacte, insofern sie mit der Macht der Selbst-Erhaltung und Ausgestaltung in die Vielheit der Individuen ausgestattet ward. In der menschlichen Gattung ist die Schöpfungs-Idee Gottes von der Menschheit ganz realisirt, indem sie mit der Macht der Generation, mit der Potenz der Vermehrung durch ihr eingeschaffene, secundäre - schöpferische Potenz der Fortpflanzung ausgestattet ward; so daß durch Zeugung und Geburt die ganze volle Menschennatur hervorgebracht wird nach Leib und Geist. Gott schafft allerdings fort und fort die Menschen (nicht bloß die Menschenseelen), aber nicht durch unmittelbare Schöpfung, Creation, sondern durch Generation; so daß das ursprüngliche Creare im Generare seine Fortsetzung und vollkommene Realisirung findet; welches letztere darum ganz wohl ein secundäres (creatürliches) Creare genannt werden kann. Durch die Potenz der Generation ist daher in ähnlicher Weise die Menschheit gewissermaßen selbstständig, und ihr Geschick in immanenter Entwicklung bestimmend als großes Ganzes, wie durch Willensfreiheit die einzelne Person selbstständig ist. Wie durch diese die Person sich vollendet, und ihrerseits schafft und die Idee Gottes (an sich) realisirt, so schafft die Menschheit durch die secundär-schöpferische Macht der Generation, sich ihrerseits selbst vollendend, und ihre Idee realisirend. Wir weisen darum die Ansicht, daß die menschlichen Seelen durch unmittelbare Creation von Seite Gottes entstehen, als unnöthig, unbegründet, unwissenschaftlich ab. Die Menschen werden nach Leib und Seele, d. h. ihrer ganzen ungetheilten

Natur nach hervorgebracht durch das Gattungswesen der Menschheit, das sich im Zeugungsacte bethätigt, und dadurch secundär-schöpferisch so Geartetes hervorbringt, wie es selbst ist, d. h. aus Leib und Geist bestehende Menschennaturen. Die Eigenthümlichkeit des Menschen, insbesondere seine Persönlichkeit ist durch diese Annahme nicht im Mindesten gefährdet. Das menschliche Gattungswesen vermag eben Menschen, Individuen seiner Art durch Generation hervorzubringen, wie jegliche Thiergattung Thiere derselben Art. Darin besteht eben das Eigenthümliche, den qualitativen Vorzug der menschlichen Gattung Begründende, daß die hervorgebrachten Einzelwesen zu Persönlichkeiten gebildet werden, während es die thierischen Gattungen nur zu thierischen Individuen bringen. Daß die Einfachheit des Geistes bei dieser Generationstheorie nicht beeinträchtigt wird, geht schon daraus hervor, daß wir den reinen Menschengeist nicht als Theil der älterlichen Seelen zu betrachten haben, also nicht durch Theilung entstehen lassen, sondern durch secundäre Schöpfung, wie ja auch das thierische Leben nicht durch Theilung entsteht, sondern ganz neu, als nie zuvor Dagewesenes hervorgebracht wird.

Man bringt neuestens gegen diese Auffassung oder Umgestaltung des Generatianismus, gegen welche die üblichen scholastischen und theologischen Einwendungen nicht mehr ausreichen — das Bedenken vor, daß damit dem Menschengeschlechte eine Macht zugeschrieben werde, die nur Gott allein gebührt, nämlich die Schöpfung einer neuen Substanz, da ja die Menschenseele als substantiell zu betrachten ist. Das Schaffen sey ein absoluter Act, und daher nur ein Prärogativ Gottes, könne daher keinem Geschöpfe zukommen. Dagegen aber ist zu bemerken, daß dieses secundäre Schaffen nicht geschieht durch menschliche Kraft und Willkür, sondern durch gottgegebene Kraft und Anordnung, so daß Gott eigentlich der Schaffende ist, da er die Generation geordnet, und mittelst ihrer seine lebendige Schöpfung forterhält und ausgestaltet. Und es ist kein Grund vorhanden, zu behaupten, Gott könne in

seiner Allmacht einem Geschöpfe diese secundäre schöpferische Macht nicht verleihen, da seine Allmacht weder in der Schöpfung überhaupt, noch in der des Menschen insbesondere erschöpft ist. Würde man aber durchaus daran festhalten, das Schaffen der Menschenseele insbesondere sey ein absoluter Act, den daher nur Gott allein vollziehen könne, so würde damit behauptet seyn, daß die göttliche Macht absolut dabei thätig seyn, d. h. ihre ganze Absolutheit dabei einsetzen, sich in ihrer Absolutheit erschöpfen müßte. Dann müßte aber die Menschenseele selbst absoluten, göttlichen Wesens seyn, die Schöpfung der Menschenseele wäre identisch mit der Zeugung des göttlichen, ewigen Wortes (Logos) selbst — was nur der Pantheismus behaupten kann. Die Einwendung hat daher im Grunde nichts für sich, als den fertigen Begriff von Creare, der aber selbst erst der Prüfung und Berichtigung bedarf, wenn er nicht ein Hinderniß unbefangener Forschung und Erkenntniß werden und bleiben soll, wie dieß durch fertige Begriffe und Formeln nur zu oft der Fall ist [1]).

Die Menschenseele ward also ursprünglich unmittelbar geschaffen als eigentlicher Zweck der Natur, und mit dieser in den

---

[1]) Die nähere Darstellung und Begründung der Generations-Theorie, sowie die Kritik des Creatianismus findet sich in meinem Werke: „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generatianismus," worauf ich hier der Kürze wegen verweise. — Man hat neuestens auch den Versuch gemacht, die Generations- und Creations-Theorie zu vereinigen zu einer mittleren. Ist damit gemeint, daß die Seele durch Creare und Generare zugleich entstehe, so ist damit ein Widerspruch behauptet, denn was durch unmittelbare Creation entsteht, entsteht nicht durch Generation, und umgekehrt; ein Creare-generare ist, so gefaßt, eine Contradictio in adjecto; durch zwei ungleichartige Halbheiten entsteht kein Ganzes! Es würde da jedes von beiden in seiner Eigenthümlichkeit zerstört und dadurch jedes ohnmächtig. Wohl aber ist eine Vereinigung von beiden dadurch möglich, daß man sagt: das ursprüngliche Creare werde durch das Generare fortgesetzt.

innigsten Wechselverkehr gesetzt dadurch, daß sie mit dem sinnlichen Leibe als Bildungs- und Manifestationsorgan verbunden ward. Durch diese Verbindung wurde die Menschenseele zur Menschen-Natur und zum Gattungswesen; und indem diesem die Macht der Fortpflanzung und Ausgestaltung zu den Einzelwesen gegeben ward, und diese Einzelnen durch Selbstbewußtseyn und Freiheit zu Persönlichkeiten wurden, ward die Menschheit ein historisches Wesen, und als solches Zweck und Inhalt der Natur, des Raumes und der Zeit. Durch die immanente Ausgestaltungsmacht der Gattung zu Völkern und Individuen, und durch die persönliche Wirksamkeit der Einzelnen vollendet sich die Geschichte und das Geschick der Menschheit, und wird ihr endliches Ziel erreicht. Die eigentliche, entscheidende historische Potenz bei den Individuen, und dadurch in der Menschheit überhaupt, ist aber die persönliche Willensfreiheit, die bedingt durch das Selbstbewußtseyn und untrennbar damit verbunden ist. Das Wesen und die Eigenthümlichkeit der Willensfreiheit erfordert daher eine nähere Untersuchung.

Die Thatsächlichkeit der Willensfreiheit ist zwar im menschlichen Bewußtseyn unmittelbar gegeben, und sie selbst wird unaufhörlich bethätiget, indem jeder Einzelne überlegt und Entschlüsse faßt, von denen er selbst nicht anders denkt, als daß sie freiwillige seyen, und für deren Ausführung er sich verantwortlich fühlt. Dennoch aber bieten sich für die Behauptung und Vertheidigung ihrer Thatsächlichkeit nicht geringe Schwierigkeiten dar. Und obwohl factisch und im praktischen Leben man stets ihr Anerkennung gezollt, so ist sie doch theoretisch oft genug in Abrede gestellt worden, und wird es noch. Bald hält man sie für unvereinbar mit der göttlichen Allmacht und Allwissenheit, bald für unmöglich mitten im Strome der Naturnothwendigkeit und der Geschichte, bald soll sie sogar mit der Vernunfteinsicht oder -Erkenntniß unvereinbar, oder endlich geradezu ein sich selbst widersprechendes Vermögen seyn. Es wird sich also darum handeln, wie wir unserem unmittelbaren Bewußtseyn von der Freiheit und dem praktischen

Postulat derselben Rechnung tragen, und doch die Einwendungen beseitigen können.

Die Willensfreiheit ist ihrem Wesen nach Selbstbestimmungsmacht des Geistes in seinem Wollen und Vollbringen, wodurch er Macht hat über sich selbst, seine Beschaffenheit und seine Richtung. Sie ist also die Macht des Geistes, sich aus sich selbst zu bestimmen, unabhängig von Allem, was nicht er (der Geist) selbst ist; der Geist ist Ursprung, ist Quelle seiner Thätigkeit. Er ist also unabhängig schon im Wollen des Willensactes selbst, dann in der Richtung dieses Willensactes, oder in der Wahl; also darin, daß er will, und darin, wie er will. Jeder Willensact faßt nämlich zunächst zwei Momente in sich, nämlich das Sichselbstbestimmen, und die Art dieser Selbstbestimmung, Richtung oder Wahl des Willens. Das erste Moment begründet die Freiheit des Willens, das zweite zugleich die Güte desselben; beide zusammen constituiren die Vollkommenheit des freien Willens.

Durch diese Macht der Selbstbestimmung oder Willensfreiheit unterscheidet sich nun der Menschengeist vorzüglich von allen übrigen Erdengeschöpfen, und wird zu einem eigentlich historischen, zwecksetzenden Wesen. Alles Uebrige, nämlich z. B. der Same einer Pflanze, muß wirken, wenn die Bedingungen dazu erfüllt sind, kann es nicht beliebig unterlassen. Der Menschenwille aber muß nicht — wollen, d. h. einen bestimmten Willensact setzen, wenn auch Veranlassung dazu gegeben ist. Dieses Nichtwollen ist nun allerdings auch wieder eine Willensthätigkeit, aber es ist eben jene, durch welche jeder Zwang zum Setzen eines bestimmten Willensactes abgewehrt wird. — Alles Andere ferner muß so wirken, wie es ihm gesetzt ist, muß das hervorbringen, wozu es Anlage und Bestimmung hat, kann nicht anders. Der Same der Eiche muß eine Eiche hervorbringen, kann nicht zur Tanne werden, der Same der Giftpflanze muß zur Giftpflanze sich gestalten, kann nicht eine unschädliche Pflanze werden. Der Tiger muß ein reißendes Thier seyn, und kann nicht willkürlich zum Lamme

werden. Der Mensch aber kann durch seinen Willen sich so oder anders entscheiden, kann sich selbst gleichsam zur Giftpflanze bilden oder zur Heilpflanze, kann tigerartig wirken, oder dem Lamme gleichen. Er bringt also nicht bloß das hervor, was in ihm von Anfang an immanent und latent ist; sein Leben und Wirken ist nicht bloß die Entfaltung einer ursprünglichen Anlage, wie die Pflanze die Entwicklung des Keimes ist; er ist nicht bloß unabhängig von außen, sondern ist auch von innen nicht gebunden, wenn auch ursprüngliche Art und Naturell große Einwirkung hiebei äußern. — Daher ist der Menschenwille auch nicht genöthigt, eine einmal eingeschlagene Richtung constant zu verfolgen, sondern er vermag eine Richtung aufzugeben und eine andere einzuschlagen, er kann eine neue Causalitätsreihe beginnen. — Endlich erschöpfen sich die lebendigen Naturwesen und Potenzen, und erlöschen allmählig. Der menschliche Wille aber ist unerschöpflich an Selbstbestimmungsacten, und unendlicher Vervollkommnung in Bezug auf Güte fähig — und je mehr er sich bethätigt, um so mehr nimmt er an Kraft und Vollkommenheit zu. Das sind die Eigenschaften der menschlichen Willensfreiheit, darin besteht ihre Eigenthümlichkeit und ihre Macht.

Wenn wir nun die Frage beantworten wollen, ob in der That der menschliche Wille in dieser Weise frei ist und frei seyn kann, Gott, der Natur, der Geschichte, der Vernunft und Gewöhnung gegenüber, so ist zuvor derselbe noch näher ins Auge zu fassen in seiner Beschaffenheit als psychischer Potenz. Da ist vor allem zu beachten, daß der Wille des Menschen als eine organische Potenz aufzufassen sey, nicht als eine mechanische; er ist als Entwicklungs- fähige und -bedürftige Selbstbestimmungspotenz zu betrachten, nicht als bloßes Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös; er ist also mit einem organischen Keime und einem sich entwickelnden Organismus zu vergleichen, nicht mit einer im Gleichgewichte schwebenden Wage, die jeden Augenblick mechanisch auf diese oder jene Seite sich neigen kann. Daß der Wille in dieser

Weise zu fassen sey, geht schon daraus hervor, daß er als Potenz des Geistes die Eigenthümlichkeit desselben an sich tragen muß, und daher nicht mechanisch seyn kann, wenn doch der Menschen-Geist überhaupt kein Mechanismus ist. Wie die Potenz des Erkennens organisch zu fassen ist, daher auch als entwicklungsfähig und -bedürftig erscheint, so auch der Wille. Wird nun dieß beachtet, daß der Wille eine organische Potenz, nicht ein spröder Mechanismus ist, dann kann die Willensfreiheit dem Wesen nach behauptet werden, ohne daß man die thatsächliche, mannichfaltige Bestimmung desselben durch anderes zu läugnen brauchte dem Determinismus gegenüber. Wir können kurz sagen: Der menschliche Wille ist wesentlich frei, accidentell und theilweise mehr oder weniger determinirt. Der menschliche Wille nämlich als organische Potenz verträgt fremde Einwirkung, ohne dadurch sein Wesen selbst einzubüßen, ja er erfordert sie sogar, insofern er durch eine solche gefördert werden kann in seiner Bethätigung; was freilich auch wiederum die Möglichkeit einer Hemmniß einschließt. Wird aber der Wille als mechanische Kraft, wie eine im Gleichgewichte schwebende Wage betrachtet, dann kann er freilich gar keine Einwirkung, gar keine Bestimmung durch anderes vertragen, sondern muß entweder ganz unbedingt und unabhängig sich entscheiden, oder geradezu als unfrei erscheinen. Beides ist der Erfahrung zuwider. Der Determinismus hat darum mit seinen Gründen dieser Auffassung der Freiheit (dem Indeterminismus) gegenüber ganz Recht; denn wäre die menschliche Freiheit ein so fertiges, und unbedingt sich entscheidendes Vermögen, dann existirte sie eigentlich gar nicht, da in der That der Mensch, als relatives Wesen, der Einwirkung von allen Seiten, durch das Absolute, durch Natur und Geschichte niemals los werden kann. Der wahren Auffassung der Freiheit des Menschen gegenüber hat aber der Determinismus Unrecht, und läugnet sie ohne Grund, weil jedes organische Vermögen Einwirkung verträgt nicht nur, sondern auch erfordert.

Die Willensfreiheit als organische Potenz kann daher Einwirkung erfahren von Seite Gottes, ohne darüber zu Grunde zu gehen, ja sie kann dadurch in ihrer Bethätigung sogar gefördert werden, wie es die christliche Lehre von der göttlichen Gnade mit Recht behauptet. Die göttliche Allmacht aber hebt die menschliche Freiheit in ihrem Seyn und Wirken schon darum nicht auf, weil sie nicht als eine blind wirkende Naturgewalt zu denken ist, sondern als eine weise, nach Zwecken wirkende Macht, welche die Freiheit gewähren läßt, und so wirkt derselben gegenüber, daß sie nicht darüber zu Grunde geht, sondern bestehen kann. Daß dieß keine Beeinträchtigung der göttlichen Allmacht sey, geht schon daraus hervor, daß sich die göttliche Macht weit höher kund gibt in der Schöpfung freier Wesen, als in der unfreier — sie zeigt sich daher auch mehr im Gewährenlassen freier geschöpflicher Thätigkeit, als im Zwang und in unterschiedloser Gewaltthätigkeit. Daß die göttliche Allwissenheit die freien Handlungen der Menschen nicht unmöglich mache, wurde schon früher gezeigt.

Auch die Natur kann auf diesen freien Willen in mannichfaltigster Weise einwirken und ihn bestimmen, ohne ihn dem Wesen nach aufzuheben — wie es ja thatsächlich beständig geschieht durch das eigenthümliche Naturell des Individuums, durch Volksart, Einwirkung des Klima's u. s. f. Nicht minder verträgt er geschichtliche Einwirkung, wie sie durch Erziehung und Umgang stattfindet; ja er fordert diese Einwirkung zu seiner vollkommenen Entwicklung und Bethätigung sogar — wobei er freilich auch vielfach gehemmt und verbildet werden kann. Es kann daher diese Willensfreiheit auf ein Minimum von Bethätigung beschränkt, und doch der Potenz nach vorhanden seyn — wie bei den Kindern; sie kann auch bis an die Gränze der Unfreiheit beschränkt seyn, ohne doch aufgehoben oder ganz vernichtet zu seyn, wie bei sittlich verkommenen Menschen es der Fall ist.

Indem wir den Willen wesentlich als Selbstbestimmungsmacht betrachten, sichern wir ihn gegen die Einwendungen, die der Umstand

bietet, daß der Wille in seiner Richtung sich nach Einsicht und nach Motiven bestimmt, wobei das Erkenntnißvermögen selbst durch seine Thätigkeit ein Hinderniß der Freiheit zu seyn scheint. Es ist trotz der Erkenntniß, ja gerade nur durch sie eine wahrhaft freie, selbstständige Entscheidung möglich; denn eine bewußtlose Kraft kann nur blind und unfrei wirken. Auch ist der Wille gar nicht gezwungen nach der Erkenntniß und Einsicht sich zu richten, sondern er kann dieser sogar entgegen sich entscheiden. Es ist dabei immer der Geist selbst, der sich selbst bestimmt im Lichte der Erkenntniß. Daß der Wille nach Motiven sich entscheidet, hebt ebenfalls seine Freiheit nicht auf, denn die Motive zwingen ihn nicht, da es im Grunde doch von ihm selber abhängig ist, von seiner inneren Beschaffenheit und dem neu sich bildenden Entschluß, ob er irgend etwas als Motiv für ihn gelten läßt; das Motivseyn ist eigentlich selbst im letzten Grunde von ihm abhängig. — Endlich auch ein sich selbst widersprechendes, und damit sich selbst aufhebendes Vermögen ist der Wille nicht — wie man auch schon meinte, weil aus ihm jeden Augenblick das Verschiedenste, ja Entgegengesetzte hervorgehen könne, Gutes oder Böses; denn es geht dabei aus dem Willen nicht Ungleichartiges hervor, sondern stets nur Gleichartiges, nämlich S e l b s t b e s t i m m u n g s a c t e, sey ihr Inhalt gut oder bös. Das Sichselbstbestimmen ist das Wesentliche und Entscheidende hiebei, und dieses ist bei jedem wahren Willensacte vorhanden, und daher sich gleichbleibend.

Wollte man aber dennoch bei der Läugnung der Thatsächlichkeit der Willensfreiheit verharren, weil ja mitten in dieser irdischen Natur, mitten im Strome der Naturnothwendigkeit kein Raum und keine Möglichkeit für solch' eine Potenz der freien Selbstbestimmung sey, und wollte man behaupten, das Gefühl und Bewußtseyn der Freiheit der Handlungen und der Verantwortlichkeit für dieselben sey nur eine Täuschung — so wäre doch zu fragen, wie denn diese Täuschung, wenn das Freiheitsbewußtseyn eine solche ist, selbst nur möglich sey in diesem Nothwendigkeitsgebiete der Natur?

Wie der Mensch dessen fähig sey, sich wenigstens für frei zu halten, dieser Meinung allenthalben praktische Folge zu geben und sein ethisches, sociales und politisches Leben darauf zu gründen? Existirte nur Naturnothwendigkeit, dann konnte nie auch nur der Gedanke der Freiheit (Verneinung der Naturnothwendigkeit) in eines Menschen Gehirn kommen, geschweige denn so constant daran festgehalten werden als an dem, was des Menschen höchste Würde bildet, und ihm vor allem die höhere Bedeutung gibt im Gebiete des Daseyns! — Trotz aller theoretischen Bedenken gegen die Thatsächlichkeit der Freiheit verhält doch der Menschengeist praktisch sich als frei, und erweist sich in dieser Beziehung als Genie der bedenklichen Verstandespedanterie gegenüber, und will sich lieber für seine Handlungen verantwortlich und schuldig bekennen, als auf seine Originalität und Selbstständigkeit verzichten, um räsonnirend, sowohl äußerlich, als auch in seinem innersten Bewußtseyn, die Schuld auf die Umstände und die Verkettung der Verhältnisse zu schieben.

Uebrigens ist allerdings da, wo nur die Natur mit ihren Stoffen, und ihren chemischen und physikalischen Kräften und Gesetzen anerkannt wird als daseyend, nicht aber ein freier, persönlicher, absoluter Urheber der Schöpfung, keine Grundlage mehr und keine Gewähr für die menschliche Freiheit. Wo der persönliche, freie Gott geläugnet wird, da ist auch die Behauptung einer menschlichen Freiheit nicht mehr möglich oder zu rechtfertigen. Die göttliche Freiheit ist der Grund, auf dem die menschliche gegründet ist, und wovon diese gewährleistet und getragen wird. Aus der Natur kann sie weder hervorgehen, noch auch auf sie sich gründen, oder von ihr respectirt werden, da das Nothwendige die Freiheit nicht hervorbringen, noch auch gewähren lassen kann. Ist die Freiheit doch möglich, so ist diese Möglichkeit nur gegeben durch einen persönlichen, freien Gott. Und insofern kann die menschliche Freiheit allerdings auch als ein Moment bei dem Beweise für das Daseyn Gottes geltend gemacht werden, weil sie sich als thatsächlich erweist, und andererseits doch nicht möglich ist ohne einen freien Urheber und Gewährleister

ihrer Bethätigung, und einen solchen also durch ihr Daseyn postulirt. Wodurch wiederum anerkannt ist, was ohnehin stets sich von selbst versteht, wenn dem Menschen Willensfreiheit vindicirt wird — daß nämlich nur von relativer, nicht absoluter Freiheit die Rede seyn könne.

Die Vollkommenheit des menschlichen Willens ist daher auch bedingt durch zwei Momente, durch die Freiheit und durch die Güte desselben. Freiwollen ist bei dem Menschen noch nicht von selbst auch Gutwollen, denn er ist nicht Schöpfer des Guten oder sein eigener Gesetzgeber, weil er eben nicht absolut ist. Nur bei der absoluten Persönlichkeit ist Freiwollen und Gutwollen identisch. Der relative freie Wille aber ist bedingt nicht bloß in Bezug auf das Seyn, insofern er geschaffen ist, sondern auch in Bezug auf seine Vollkommenheit, indem ihm das Gesetz des Wirkens durch den göttlichen Urheber gegeben ist. Gut ist daher der freie Wille und seine Bethätigung nur dann, wenn das göttliche Gesetz die Richtschnur desselben ist, wenn der göttliche Wille dadurch vollzogen wird. Aber das Moment der Freiheit besteht eben darin, daß der Wille nicht gezwungen ist, dieses Gesetz zu befolgen, sondern daß er sich ihm auch entgegenstellen, und so zu sagen sein eigener Gesetzgeber seyn kann. Sein Seyn verliert der freie Wille dadurch nicht, denn die Möglichkeit dieser Entgegensetzung liegt in seiner Natur begründet; nur auf die Vollkommenheit verzichtet er, und sein wahres Ziel erreicht er nicht. Die eigentliche Vollkommenheit im Sinne von Güte und Vollendung des menschlichen Willens also ist bedingt durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Dieses göttliche Gesetz ist zwar dem Willen, dem Menschengeiste überhaupt nichts Fremdes, sondern in ihm selbst begründet, und müßte bei vollkommener Selbsterkenntniß in ihm immanent gefunden werden, so daß er (relativ) autonom erschiene, da jedenfalls nicht anzunehmen ist, daß der göttliche Gesetzgeber ein dem Menschengeiste fremdartiges Gesetz geben werde, wenn er ein solches äußerlich gibt; doch aber ist dieses bei dem

Menschen nothwendig trotz der Immanenz des Gesetzes, da es ihm in seiner Schwäche und Unkenntniß theils ganz verborgen, theils dunkel und unbestimmt bleibt. Es muß ihm daher als äußere Auctorität entgegen treten entweder unmittelbar, oder durch das geschichtliche Bewußtseyn, durch die Tradition. Es ist aber dem Menschen möglich, dieses Gesetz als äußeres zu überwinden und zu einem innern zu machen, so daß er eigentlich autonom wird. Je mehr nämlich der Wille das äußere Gesetz befolgt, also nach dem göttlichen Willen sich bestimmt, desto mehr nimmt er dieses Gesetz in sich auf, oder ruft es aus der Immanenz in sich wach; desto unabhängiger wird er daher (als äußerem) von demselben, desto selbstständiger. Je besser also der Wille wird, desto freier und selbstständiger wird er auch dem Gesetze gegenüber, weil dieses immer mehr als äußeres verschwindet, und zum immanenten wird. Und es ist hienach die Möglichkeit gegeben, daß der menschliche Wille allmählig ganz Eins wird mit dem göttlichen, so daß ihm das göttliche Gesetz ganz immanent, oder ihm ganz zur Natur geworden ist — nicht durch Zwang, sondern durch freies Wollen. Das wäre dann der Zustand der Vollkommenheit, in welchem ein Widerspruch gegen das göttliche Gesetz nicht mehr möglich ist, nicht aus Zwang, sondern aus frei errungener Willensrichtung, die ihrer Natur gemäß eine Uebertretung nicht mehr will oder wollen kann. Andererseits läßt sich auch die Möglichkeit denken, daß durch fortgesetzten Widerspruch gegen das göttliche Gesetz, und durch dauernden Ungehorsam gegen den göttlichen Willen, dieser Widerspruch allmählig zur andern Natur des menschlichen Willens würde, so daß zuletzt der Wille nicht anders mehr könnte, als dem göttlichen Gesetze widersprechen oder zuwider handeln — nicht aus Zwang, sondern weil er durch eine selbsterrungene Richtung des Willens nicht anders mehr wollte, und der Geist personificirter Widerspruch gegen den göttlichen Willen geworden wäre.

Der Untersuchung über die menschliche Freiheit schließt sich eine andere an über eine der wichtigsten und schwierigsten Fragen

in der Metaphysik, die nämlich über Daseyn und Ursprung des physischen und moralischen Uebels oder des Bösen. Die Thatsächlichkeit von beiden ist unläugbar, und von jeher ist die Frage aufgeworfen worden, wie dasselbe sich vereinigen lasse mit der Vollkommenheit, Weisheit und Güte Gottes, wenn er doch Schöpfer dieser Welt ist. — Daß wir nun Gott nicht unmittelbar als Urheber des Uebels und des Bösen betrachten dürfen, dürfte sogleich klar seyn; höchstens als Urheber der Möglichkeit davon müssen oder können wir ihn ansehen. Denn es widerspricht durchaus der Idee des absolut vollkommenen, darum auch weisen, gerechten und gütigen Wesens, wie wir Gott uns denken, von ihm anzunehmen, daß er unmittelbar das physische Uebel und Wehe der Geschöpfe hervorgebracht — und noch mehr, daß er selber der Urheber des Bösen, d. h. des seinem eigenen Willen und Gesetze Entgegengesetzten sey. — Aber auch von der bewußtlosen, unfreien, durch Nothwendigkeitsgesetze bestimmten Natur kann das Uebel nicht kommen, denn diese kann, weil unfrei und gesetzmäßig geordnet, nicht willkürlich eine Aenderung hervorbringen, sondern muß nothwendig so verharren, wie sie ursprünglich geschaffen und geordnet ist. Es bleibt daher nur übrig, den Ursprung des Uebels und des Bösen im freien Geschöpfe zu suchen, da gerade dieses seiner Freiheit gemäß über sich selbst verfügen, sich selbst bestimmen kann, sogar dem göttlichen Gesetze gegenüber, und diese gottwidrige Richtung selbst in dem durchzusetzen vermag, was ihm unterworfen ist, auf das es einwirken kann. In der That hat auch das höhere, traditionelle Bewußtseyn der Menschheit den Ursprung des Bösen und des Uebels stets durch eine Katastrophe erklärt, die durch den Mißbrauch der Freiheit herbeigeführt worden in der Urzeit der Schöpfung.

Die geschöpfliche Freiheit ist, wie wir sahen, wesentlich Selbstbestimmungsmacht, und kann als solche nur dem Seyn oder der Potenz nach, nicht schon als Actualität geschaffen werden, da es gerade in ihrem Wesen liegt, sich selbst zu bestimmen, selbst actuell zu seyn — nicht die Actualität sich anthun zu lassen. Das mußte

nun auch der Fall seyn bei der Realisirung der göttlichen Idee von der Menschheit, bei der Schöpfung des Menschengeschlechtes. Die Freiheit konnte nur der Potenz, nicht dem Gebrauche nach geschaffen werden, weil sie sonst im Acte der Schöpfung selbst ihrem Wesen nach aufgehoben worden wäre. Die Menschheit sollte durch Realisirung der Potenz der Freiheit über sich selbst verfügen, sich selbst bestimmen, und gleichsam sich ihrerseits selbst schöpferisch vollenden, sich ihre Stellung in der Schöpfung erringen oder bestimmen. Dadurch konnte sie am meisten der göttlichen Absolutheit, dem göttlichen Seyn durch sich selbst (Aseitas) gleichen, daß sie ihrerseits durch sich selbst sich bestimmen, also gleichsam sich selbst setzen konnte. Das konnte aber nicht sogleich, wie mit Einem Schlage geschehen, da die Potenz sich nicht plötzlich in volle Actualität übersetzen konnte, sondern der Natur der Sache gemäß nur allmählig, in längerem oder kürzerem Entwicklungs-Proceß. Wir haben uns also die menschliche Freiheit zu denken als solche, die uranfänglich sich selbst durch sich selbst allmählig gewinnen sollte, um sich möglichst vollständig in ihrer Eigenthümlichkeit zu behaupten und herzustellen — wie ja auch jetzt noch der Einzelne seine Willensfreiheit erst allmählig gewinnt (aus der Potentialität zur Actualität) durch Uebung und Bethätigung der Potenz derselben, die mit nur leisen Anfängen und schwachen Acten beginnt. Ehe aber die menschliche Willensfreiheit uranfänglich sich selbst gewann, haben wir sie uns noch umfangen, gehalten und getragen zu denken von der göttlichen Macht, und zwar von persönlich-freier, göttlicher Macht, da diese allein die junge Freiheit angemessen zu halten, und in ihrer Eigenthümlichkeit zu respectiren vermochte. Es hatte also diese geschöpfliche Willensfreiheit, sich selbst sich gewinnend, sich der umfassenden, schöpferischen Gottesmacht gleichsam abzuringen, um sich selbst zu vollenden, sich selbstständig zu bilden und ihre Stellung in der Schöpfung selbst zu bestimmen. In diesem allmähligen Selbstgewinnungsprocesse nun hätten wir uns der Möglichkeit nach jene Katastrophe

zu denken, wodurch das Böse und das Uebel entstand in der Schöpfung — wenigstens im Menschengeschlechte. Der menschliche Wille sollte sich zwar befreien von der ihn noch tragenden und haltenden Schöpfermacht Gottes, und sich dadurch auf sich selbst stellen, und eine seinem Zwecke gemäße Stellung in der Schöpfung selbstthätig einnehmen — aber diese Selbstbefreiung durfte nicht in Widerspruch gegen Gott übergehen, also nicht eine Losreißung von Gott und Entgegenstellung gegen ihn werden. Geschah dieß, so verlor der Menschengeist einerseits seinen Halt in Gott, und befreite sich zwar von ihm, aber in verkehrter Weise, und noch unvollendet und unbefestigt in sich und in der Schöpfung; so daß er dem materiellen Daseyn oder der Natur überhaupt anheim fiel, und in seiner Getrenntheit von Gott, und in seiner Schwäche von ihr mit ihrem Nothwendigkeitsgesetze umfangen, und in seiner Kraft und Selbstbestimmungsmacht beeinträchtigt ward — da die Natur diese nicht so unbedingt respectiren konnte. Er gerieth also durch seinen Widerspruch und seine Losreißung von der göttlichen Macht der Natur gegenüber in ein ähnliches Verhältniß des Umfangenseyns, wie früher Gott gegenüber, und dadurch in eine falsche Stellung sowohl in Bezug auf Gott, dem er gehorchen, als in Bezug auf die Natur, die er beherrschen sollte; wie denn der Menschengeist überhaupt (in seiner Willensfreiheit insbesondere) factisch sich gegenwärtig stets allmählig der Natur gleichsam abringen, aus der Nacht des Unbewußtseyns allmählig das Bewußtseyn, und damit die Selbstbestimmungsmacht erst vollkommener gewinnen muß. Der Widerspruch und Abfall konnte auch nicht ohne Reaction bleiben von Seite Gottes, die sich mindestens darin zeigen mochte, daß der Mensch sich selbst überlassen ward in dem Verhältniß, in welches er der Natur gegenüber gerieth; abgesehen von der Schuld, die der Ungehorsam auf sich geladen. — Gegen die Möglichkeit eines solchen Verlaufes in der ursprünglichen Bethätigung der menschlichen Willensfreiheit dürfte kaum ein triftiger Grund aufzubringen seyn, selbst wenn uns unmöglich seyn sollte,

die eigentlichen Motive und die nähere Art und Weise des Abfalls, und der damit in Verbindung stehenden Katastrophe zu erkennen. Und ebensowenig dürfte irgend eine andere, bessere Erklärung des Uebels und der Sünde, und der Neigung dazu, gegeben werden können, als diese, die zugleich psychologisch = rationell und welthistorisch, d. h. die im Bewußtseyn der Menschheit, oder wenigstens der bedeutendsten Völker festgehaltene ist.

War aber die primitive Menschheit in ihren Trägern durch Widerspruch und Abfall vom göttlichen Willen, durch Losreißung von der göttlichen Macht, und durch dadurch erhaltene ungesetzliche Selbstständigkeit in Schuld gekommen, und in ein nichtseynsollendes, verkehrtes Verhältniß zur Natur, zum Sinnlichen, so mußten auch die folgenden Geschlechter an dieser Schuld der Menschheit, an dieser nichtseynsollenden Stellung in der Natur, an dem Hang zur Sinnlichkeit und an diesem Umfangenseyn und dieser Trübung der Geistigkeit durch die Natur theilnehmen. Denn die Menschheit bildet ein Ganzes, wie schon bemerkt wurde, und ist von Seite Gottes, als göttlicher Gedanke ganz realisirt worden, nämlich mit der Potenz der Entfaltung in die Individuen durch die secundär-schöpferische Generationskraft einerseits, und durch die persönliche Macht der Willensfreiheit andererseits; so daß die Menschheit eine immanente Entfaltung und eine selbstständige Entwicklung im historischen Proceß beginnen konnte. Der Zustand nun, in den die primitive Menschheit als Stamm oder Wurzel sich versetzte, bedingte daher den Zustand auch der folgenden Menschen, die durch Generation im Laufe der Jahrhunderte daraus hervorgehen; welche also durch ihre Natur, wenn auch nicht durch persönlichen Willen an jener primitiven Entscheidung theilgenommen — daher nicht frei davon geboren werden, wenn es auch möglich ist, durch persönliche Willensfreiheit und Strebung unter gegebenen Umständen sich davon zu befreien.

Daß auch die Natur durch diese Katastrophe in Betheiligung gezogen werden, und Modificationen, wenn auch nicht in ihrem

Stoffe und in ihren Gesetzen, so doch in ihrer Beschaffenheit und ihrem Verhältniß zum Menschen erfahren konnte, ist nicht geradezu in Abrede zu stellen, sondern ist vielmehr wahrscheinlich, da sie, wenn der Mensch seiner geistigen und leiblichen Natur nach nicht mehr paradiesisch seyn sollte, auch selbst kein Paradies mehr bleiben konnte — wenn sie doch als Mittel und Schauplatz menschlicher Geschichte zu dienen hatte.

Mit dieser Erklärung des Ursprungs des Bösen ist die Ansicht verneint, welche das Böse als etwas Substantielles betrachtet, und entweder die Materie als radikal böse Substanz bezeichnet, als das Reich der Finsterniß, oder den Geist für gänzlich verdorben, für dem Wesen nach verderbt erklärt. Das Böse ist nur eine Verkehrung, ein verkehrtes, nichtseynsollendes, disharmonisches Verhältniß im Geschöpflichen, ein Verhältniß, das dem Willen und der Absicht des Schöpfers widerspricht. Wie das physische Uebel, die Krankheit nicht eine böse Substanz ist, wie es keine Krankheitssubstanz gibt, sondern nur ein disharmonisches, nichtseynsollendes Verhältniß der an sich guten oder nichtbösen Stoffe, so gibt es auch keine Sündesubstanz, keine Substanz des sittlich Bösen, sondern auch dieses ist nur ein verkehrtes Verhalten oder Verhältniß des an sich Guten, oder wenigstens an sich nicht-Bösen. Dabei aber ist auch das andere Extrem zu vermeiden, das in der Sünde, im Bösen *nur* die Folge der Endlichkeit, Beschränktheit, Relativität sieht. Es ist richtig, daß die *Möglichkeit* des Bösen durch die Relativität bedingt ist, nicht aber ist auch die Wirklichkeit desselben damit schon gegeben. Denn die Relativität, die Endlichkeit als solche ist noch nicht das Böse, Nichtseynsollende, sonst hätte ja der Schöpfer selbst das Böse geschaffen, oder böse gehandelt, indem er das Endliche schuf; auch folgt aus der Relativität nicht nothwendig das Böse, sonst wäre es für den Menschen unvermeidlich, wäre Naturzwang, daher auch nicht sittlich-böse und schuldbegründend. Kein Mensch betrachtet auch das Unrecht und Schlimme, das ein anderer ihm zufügt, als bloße Folge seiner Endlichkeit, das un-

vermeidlich wäre; und selbst derjenige, der jenes selbst verübt, hält sich durch diesen Gedanken seinem innern Richter gegenüber keineswegs für entschuldigt oder gerechtfertigt. Auch als bloßes Nichtseyn oder auch nur als bloßen Mangel kann und darf man das Böse nicht betrachten. Denn obwohl es keine Substanz ist, ist es doch nicht nichts, sondern etwas Wirkliches, eine Verkehrung nämlich eines Substantiellen, und dadurch ein Wirkendes, Thatsächliches, das sich nur zu sehr als Wirkliches, und nicht bloß als Nichts oder als Mangel zeigt. Mangel des Rechten, Guten ist es allerdings, allein dieß ist nur die Eine Seite und eine einseitige Begriffsbestimmung, der man mit fast gleichem Rechte eine ebenso negative Bestimmung des Guten gegenüber stellen könnte, — daß nämlich dieses nichts anders sey, als Mangel des Bösen, Verkehrten.

Was endlich die in der Menschennatur factisch und unbestreitbar vorhandene, vorherrschende Neigung zum Bösen betrifft, so kann man sie nicht der Materie als solcher zuschreiben, denn die Materie an und für sich ist weder vorherrschend dem Guten noch dem Bösen zugeneigt. Aber auch dem Geiste als solchem ist diese Neigung nicht immanent in seinem Wesen, wenn er nicht als radical böse, und damit als böse Substanz aufgefaßt werden soll, die nichts als Böses wollen und hervorbringen könnte. Wir werden also als eigenthümlichen Sitz dieser bösen Neigung oder Begierlichkeit (Concupiscentia) die Vereinigung von beiden, die sinnlich-geistige Menschennatur, gleichsam das Gränzgebiet von beiden, oder die sinnliche Natur, insofern sie als fleischgewordener Geist erscheint, zu betrachten haben. Im allgemeinen Menschen-Gefühl und religiösen Schuldbewußtseyn ist dieß auch stets so betrachtet worden. Dieß zeigt sich besonders im Opfer des Blutes der Opferthiere zur Sühnung der Schuld. Das Blut ist der aufgelöste leibliche Organismus, es repräsentirt das leibliche, irdische Daseyn. Indem also Blut geopfert wird, wird gleichsam das Irdischseyn, das sinnlich-geistige Daseyn als schuldig, oder als Sitz

der Schuld bekannt und hingegeben, als ein nicht im normalen, richtigen Zustand befindliches, darum sündhaftes und schuldbeladenes. In diesem Gebiete hat der Egoismus (die irdische Selbstsucht) seinen Sitz, der die Wurzel alles Bösen bei dem Menschen ist, mag er sich in der fleischlichen Begierde und Lust, oder in Habsucht, oder in Stolz kund geben. Und die Leidenschaften wohnen in diesem sinnlich-geistigen Gebiete der Menschennatur; d. h. jene Strebungen, durch welche sich das Irdischseyn des Menschen allenthalben und unbedingt zur Geltung bringen will, ohne Rücksicht auf Vernunft und Gesetz. Den sachlichen Ursprung nehmen daher die actuellen Sünden oder Gesetzesübertretungen stets hier, wenn auch das formale Moment vom freien, selbstständigen Willen kommt.

Wenn nun angesichts des physischen und moralischen Uebels in der Welt die Frage entsteht, ob diese Welt die beste sey, die Gott schaffen konnte, oder ob er die beste Welt geschaffen, so ist die Antwort, so weit eine solche bei der Schwäche und Beschränktheit des menschlichen Erkennens zu wagen ist, schon vorbereitet. Bekanntlich bestehen auch in Betreff dieser Frage extreme Ansichten; die Einen erklären diese Welt unbedingt für die beste (Optimisten), Andere finden alles schlecht in ihr (Pessimisten). Wir erwiedern: diese Welt ist als die beste zu betrachten, aber vorerst nur potentiell, nicht in ihrer Actualität, d. h. sie ist geschaffen mit der Fähigkeit die beste zu werden, d. h. ihr Ziel, ihre Vollkommenheit zu erreichen, und sie wird demnach im Streben nach diesem Ziel sehr verschiedene Stufen größerer oder geringerer Vollkommenheit haben, die alle aber in Bezug auf das letzte Ziel und die eigentliche Vollkommenheit bedeutungsvoll und berechtigt sind. Warum aber die Welt nicht mit Einem Male und plötzlich vollendet, und als die vollkommenste geschaffen ward, dürfte im Charakter der Relativität, der Zeitlichkeit und Räumlichkeit seinen Grund haben; insbesondere aber in der Lebendigkeit und dem damit in Verbindung stehenden allgemeinen Gesetze der

Entwicklungs-Fähigkeit und -Bedürftigkeit begründet seyn. Dieses Gesetz allgemeiner Gestaltung und Lebendigkeit hat vielleicht seinen Grund in der Abbildlichkeit des Universums gegenüber dem göttlichen Leben. Das göttliche immanente Leben findet nicht in einer todten, starren, veränderungslosen Vollkommenheit sein Abbild, sondern nur in einem großen Kreislauf der Beweglichkeit, wie das Universum ihn bietet; und in einem Fortschritt in der Gestaltung, wie er im ganzen Universum im Großen statt zu finden scheint, und wie wir ihn im Kleinen in der allmähligen Gestaltung der Erde, geologischen Forschungen zufolge, wahrnehmen; noch mehr im Kleinen, aber dafür auch intensiver, in den organischen Bildungen der Erde, und am vollkommensten endlich im Menschengeiste. Daß das freie Geschöpf — der eigentliche Zweck der Schöpfung, nicht vollendet geschaffen werden konnte, weil es eben dem Begriffe der Freiheit gemäß sich selbst vollenden, und dadurch das höchste Ebenbild des Absoluten werden sollte, ist schon bemerkt.

Ist aber die Menschheit als Ganzes, als Gattung durch eine Katastrophe bei der Selbstvollendung des Schöpfungsactes durch eigene Willensentscheidung in einen nichtseynsollenden, Gott mißfälligen Zustand gerathen, und in ein theilweise falsches Verhältniß der Natur gegenüber, und lastet darum Schuld und Strafe auf ihr, so ist klar, daß der große Zweck der Menschenschöpfung und der Erde nicht erreicht werden kann, ohne Befreiung der Menschheit aus diesem Zustande. Ebenso gewiß dürfte seyn, daß die Menschheit selbst, insofern sie als Ganzes in diesen Zustand versetzt ist, sich aus demselben nicht befreien kann, da sie als Ganzes nicht mehr zu wirken vermag, sondern nur in den Individuen, und wenn sie es auch vermöchte, sie doch gerade durch das Uebel selbst unfähig wäre, sich von demselben zu befreien. Die Befreiung also, wenn sie stattfindet, kann nur durch göttliche Hülfe und Veranstaltung geschehen — und daß sie stattfinde, läßt sich von der göttlichen Güte erwarten, und von dem Willens-Entschluß, den Schöpfungsplan trotz der möglichen Störungen durchzusetzen. Ist

durch den Fall der Menschheit demnach gleichsam die von Seite Gottes realisirte Idee der Menschheit gefallen, d. h. das göttliche Schöpfungswort, das zur Menschheit geworden war, und sich nun ihrerseits selbst vollenden, auch ihrerseits die göttliche Idee realisiren sollte — so wird Gott dieser seiner Schöpfungsidee, diesem seinem seinerseits realisirten Willensproduct zu Hülfe kommen, damit sie (diese Schöpfungsidee), insoferne sie principium essendi der Menschheit, oder diese selbst ist, wieder in Harmonie komme mit seiner Schöpfungsidee von der Menschheit, insoferne sie in Gott ist als Urbild der Menschheit, und als principium cognoscendi für die realisirte, und in der Entwicklung begriffene wirkliche Menschheit.

Wie aber diese Rettung oder Erlösung des Menschengeschlechtes stattfinde, das vermag die Philosophie nicht zu sagen, da die Art und Weise derselben vom göttlichen Willen abhängig ist, und die freien, auf die Schöpfung sich beziehenden Willensbestimmungen nicht in nothwendiger Consequenz aus der Absolutheit des göttlichen Wesens abzuleiten sind. Gewiß ist nur das zu sagen, daß die Art und Weise der göttlichen Vollkommenheit angemessen seyn werde. Uebrigens ist gewiß, daß die christliche Erlösungstheorie, wie sie namentlich Anselm von Canterbury in seinem Werke: „Cur Deus homo?“ als Satisfactions-Theorie ausgeführt hat, keineswegs noch für abgethan zu halten sey durch die rationalistischen und pantheistischen Räsonnements dagegen. Sie ist zwar nicht frei von Mängeln, und leidet namentlich an einer zu objectiven, daher juridisch starren Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit, wodurch das subjective, gemüthlich-innerliche und mystische Moment zu wenig zur Geltung kam; dennoch aber ist es ein großartiger, scharfsinnig und consequent durchgeführter Versuch, eines der tiefsten geschichtsphilosophischen Probleme zu lösen [1]. Wenn man in Betracht zieht, daß es als ein constanter Drang der Menschennatur erscheint, sich

---

[1]) S. Hasse: Anselm von Canterbury II. Bd.

durch Opfer und Blut zu sühnen, zu reinigen, Gott gegenüber; daß die bedeutendsten Völker stets die Gottheit selbst als helfend sich dachten bei der Sühnung und Reinigung in irgend einer Erscheinung oder Manifestationsform, dann werden wir nicht anstehen dürfen, hier ein tiefes Mysterium des Daseyns zu erblicken, und werden einen Gegenstand der tiefsten geschichts-philosophischen Forschung darin anerkennen müssen. Zur Lösung dieses Problems aber sind noch kaum die nöthigen Vorbedingungen alle erfüllt. So lange nicht das Geheimniß der Liebe und des Schmerzes erforscht und erkannt ist, und so zu sagen eine philosophisch-pathologische Forschung den Weg dazu gebahnt hat, ist ein Fortschritt in diesem Gebiete kaum möglich. Als natürliche Grundlage nämlich der Erlösungstheorie, wie die christliche Wissenschaft sie anzustreben hat, ist erforderlich die Erkenntniß des Wesens und der anthropologisch-historischen und kosmischen Bedeutung des Schmerzes nicht minder, als der Liebe. Dabei wird man sich freilich weder durch das oberflächliche Gerede des Rationalismus, noch auch durch fertige, entseelte Formeln früherer Feststellungen hierüber hindern lassen dürfen.

Schließlich haben wir endlich noch eine der wichtigsten metaphysischen Fragen in Kürze zu erörtern, die nämlich nach dem Ziel und Ende des einzelnen Menschen, des ganzen Menschengeschlechtes und des Schauplatzes der Geschichte desselben — eine Erörterung, die in Eins zusammenfällt mit der über die Unsterblichkeit des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit.

Die Frage ist also vor allem, ob der Mensch sein Ziel und Ende in diesem Leben und mit demselben finde, oder vielmehr (wie es so gut wie allgemeiner Glaube der Menschheit ist) seiner höheren, geistigen Natur nach dieses Leben überdauere, und immerfort bestehe in unvergänglicher Dauer. Es ist dem Menschen kein Blick in das Jenseits gegönnt, um wahrzunehmen, ob die Menschenseele unsterblich sey, noch auch kann er irgendwie Verbindungen mit unsterblich Fortdauerndem anknüpfen, um sich zu über-

zeugen von der Richtigkeit seines Glaubens. Dennoch aber ist dieser Glaube da, man weiß nicht woher entstanden, und wird festgehalten trotz allen gegentheiligen Scheines, der unwidersprechlich dafür zu zeugen scheint, daß der ganze Mensch bei dem Tode zu Grunde gehe; wird festgehalten trotz aller Räsonnements, die der kalte, rücksichtslose Verstand, auf äußere Thatsachen und Erfahrungen gestützt, dagegen vorbringen mag. Indeß hat auch die Wissenschaft, näher die Philosophie, stets Versuche gemacht, die Unsterblichkeit der Seele durch bestimmte Beweise darzuthun, im Bewußtseyn der Menschheit geltend zu machen und zu befestigen.

Wir wollen dasselbe unternehmen, und zwar zuvor einen indirecten Beweis versuchen, d. h. aus der Unmöglichkeit, Absurdität oder Incongruenz des Gegentheils oder der Antithesis die Richtigkeit der Thesis zu erhärten streben.

Vor allem nun ist klar, daß ohne persönliche Fortdauer des Menschen auch nach dem Tode noch, ein eigentliches Endziel, das seiner Sehnsucht und seinen geistigen Kräften entsprechend, und befriedigend für dieselben wäre, von demselben nicht erreicht würde. Erlangt nämlich der Mensch auch alles in Fülle, was zu seiner irdischen Existenz nothwendig und förderlich ist, so ist er damit doch nicht befriedigt in seinem innersten Wesen — wie doch die Thiere sich daran genügen lassen, ohne nach erlangter Sättigung nach Weiterm zu streben. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Natur selbst ein solches Wesen sollte hervorgebracht haben, das über sie selbst hinausstrebte, oder das sie (wenigstens) nicht befriedigen könnte; noch weniger ist anzunehmen, daß ein persönlicher Schöpfer den Menschen mit solch einem ungestillten Drang erschaffen oder aus der Natur hervorgerufen habe, ohne die Erfüllung und Befriedigung desselben zu ermöglichen, da er ja eigentlich zu Nichts führte, sondern nur das irdische Daseyn des Menschen beunruhigte und sein sinnliches Glück beständig zerstörte. Ist also einmal ein Drang nach höherem Glücke da in der Menschennatur als die sinnliche Natur und überhaupt das irdische Daseyn befrie-

digen kann, so weiset dieß auf eine Befriedigung in einem nach-irdischen Daseyn, und also auch auf persönliche Fortdauer hin, — da wir ja sonst allenthalben wahrnehmen, wie die Natur nicht bloß Bedürfnisse und Instincte in ihre Geschöpfe gelegt habe, sondern allenthalben auch jedem die Möglichkeit der Erfüllung und Befriedigung gewährt, wenn auch theilweise durch besondere Umstände und Ereignisse dieselbe factisch unmöglich wird in einzelnen Fällen. Ein Bedürfniß, von der Natur im Geschöpfe angelegt, ohne alle Möglichkeit der Befriedigung, existirt nicht in der Natur, wie das Auge nicht da ist, ohne daß für Befriedigung desselben durch das Licht gesorgt wäre.

Betrachten wir dann die Potenzen oder Kräfte des menschlichen Geistes, so zeigt sich, daß sie allenthalben so beschaffen sind, daß sie in diesem Leben weder verbraucht, noch auch vollkommen ausgebildet und durch Erreichung eines bestimmten Zweckes vollendet werden können. Die Kraft des Erkennens z. B. ist an sich ebenso unerschöpflich, wie auch der Stoff des Erkennens unendlich ist, dessen sie sich zu bemächtigen strebt. Und je mehr die Erkenntniß an Vollkommenheit zunimmt, als desto unvollkommener erscheint sie sich selbst, d. h. desto mehr wird auch das erkannt, daß sie im Vergleiche mit dem Erkenntnißgegenstande nur wenig erkennt, und noch unermeßlich viel zu erkennen habe. Dasselbe ist der Fall, wie schon früher bemerkt wurde, in Bezug auf den Willen, der unerschöpflich ist an Selbstbestimmungskraft, und unvollendbar in Bezug auf sittliche Güte und Vollkommenheit, so zwar, daß gerade die sittlich Vollkommenen sich in dem Grade mehr für unvollkommen halten, als sie an Vollkommenheit wirklich zugenommen, und sich daher auch bei der höchsten Stufe der Vollkommenheit in diesem Leben nichts weniger als wirklich vollendet, oder ans Ziel gelangt erscheinen. Es ist nicht abzusehen, wie die Natur solch ein Widerspiel mit sich selbst in der Menschennatur soll treiben können, wie immer eine so große Anlage gebildet werden soll in der menschlichen Persönlichkeit, die dann zuletzt doch in

Nichts sich auflöst trotz aller reichen Kraft, und vielleicht unablässiger, mühevoller Anstrengung im Gebrauche und in der Ausbildung derselben; und ist nicht abzusehen, wie diese reichbegabte Natur wie eine Seifenblase ohne Erfolg verschwinde!

Wie die individuelle Menschennatur ohne Unsterblichkeit im Widerspruche mit sich selbst wäre, da sie kein ihren Kräften, Anlagen und innerstem Drange entsprechendes Ziel erreichen, die Ideen des Wahren, Guten und Schönen an und in sich nicht wahrhaft realisiren könnte — so wäre auch die ganze Menschheit solch ein sich selbst widersprechendes Naturproduct, da sie in diesem Falle auch als Ganzes kein eigentliches Endziel erreicht, wenn die einzelnen Menschen keines erreichen — sondern nur als beständig zum Daseyn ringendes und ohne Ziel wieder verschwindendes Erdenphantasma erscheint. Zwar gibt es deren nicht Wenige, welche die individuelle, persönliche Unsterblichkeit um irgend eines Räsonnements willen leichthin aufgeben, dafür aber sich um so mehr begeistern können, daß sie und ihr Wirken im G a n z e n in der Menschheit unsterblich seyen, weil die Gattung unsterblich sey und einem großen Ziele zugehe, für dessen Erreichung sie gewirkt haben wollen. Es ist hier gutmüthig die Unsterblichkeit der Menschengattung angenommen; aber diese Art Unsterblichkeit ist ohne persönliche Fortdauer des Einzelnen keineswegs so verbürgt, da nicht verbürgt ist, daß die Gattung fortdauern werde! Sind doch auch Thiergattungen ausgestorben und verschwunden vom Erdball, warum sollte es bei der Menschheit nicht auch möglich seyn? Und was ist in diesem Falle dann die Unsterblichkeit der Einzelnen in und durch die Gattung, und ihr unsterbliches Wirken in ihr und für sie? — Doch abgesehen davon, wenn die Menschheit wirklich unvergänglich ist, welches Ziel wird sie dann eigentlich erreichen, und wofür wirkt der Einzelne Unsterbliches, indem er für das Ganze wirkt? Wird vielleicht endlich ein Zustand allgemeiner Vollkommenheit und Glückseligkeit erreicht für das Menschengeschlecht, und allgemeine Verklärung des Erdendaseyns? Wird der Himmel auf Erden

wirklich noch errungen werden? Mit nichten. Es kann höhere Bildung errungen werden, größere Herrschaft über die Naturkräfte, allgemeinere Theilnahme an üppigeren Lebensgenüssen — größere Glückseligkeit ist damit noch keineswegs für die Menschheit errungen, denn die Gebildeteren, Mächtigeren, Reicheren sind nicht auch schon die Glücklicheren. Die mannichfaltigen Leiden und Uebel des Lebens, und der Tod endlich, das gefürchtetste Uebel, — werden nie überwunden und beseitigt werden können. Der Himmel auf Erden durch bloß menschliche Thätigkeit und geschichtlichen Fortschritt ist eine Illusion. Ja selbst wenn endlich im Proceß der Weltgeschichte die Menschheit in einen glücklichen Zustand käme, gleichsam in das Paradies versetzt würde durch die Arbeit der Völkergeschichte, so wäre auch das für die Bedeutung des Lebens der früheren Generationen und Individuen nichts weniger als tröstlich und begeisternd, und so, daß ohne Umstände auf persönliche Unsterblichkeit verzichtet werden könnte, ohne das ganze Menschendaseyn in ein vernunft- und zielloses Treiben aufzulösen. Die ganze Menschengeschichte wäre eigentlich doch nichts, als die Geschichte des Frohndienstes der vorhergehenden unzähligen Generationen und Individuen zu Gunsten irgend einer späteren Generation, oder einer Reihe von Generationen, die auf die Sklavenarbeit und die Leichen der vorhergehenden Geschlechter ihr Glück gegründet. Schon ob, dieser Vergangenheit gedenkend, auch für jene Generation wahres Glück möglich wäre, kann bezweifelt werden; sicher aber ist nicht viel Grund vorhanden, daß die früheren Geschlechter sich begeistern oder genügen lassen daran, daß sie den späteren das Paradies bereiten — so wenig wohl, als für den gezwungenen oder freien Arbeiter es ein besonderer Trost ist, daß durch seinen Schweiß, seine Anstrengung und Entsagung sein Herr sich wohl seyn läßt, und sein sogenanntes irdisches Glück vollauf genießt. Es wäre nicht begeisternd für frühere Generationen, selbst wenn sie volle Gewißheit haben würden, daß endlich ein glücklicher Zustand erreicht würde — wenn sie mit all ihrem

Streben und Leiden gleichsam nur der Dünger seyn müßten, aus dem endlich das Paradies auf Erden hervorwüchse! Allein es ist, wie bemerkt, nur eine Illusion, daß ein solcher Zustand jemals für die Menschheit eintrete; vielmehr ist gewiß, daß in der Geschichte der Menschheit zwar ein Fortschritt stattfinden, und ein bestimmtes Ziel erreicht werden könne und müsse — aber nicht durch menschliche Kräfte allein, und nicht durch gänzlichen Untergang früherer Geschlechter und Individuen; denn ohne die Fortdauer dieser dauert auch das Ganze nicht fort, sondern wird nur beständig, um wieder zu vergehen, und nur je eine bestimmte Generation besteht, so daß das Ganze keinen Zweck erreicht, sondern im günstigsten Falle nur einige Generationen. Ohne persönliche Fortdauer der Menschen erreicht also die ganze Menschheit in ihrer Geschichte kein Ziel, keinen Endzweck; die Menschengeschichte ist nur ein beständig sich wiederholendes Spiel, wenn auch ein tragisches Spiel, sie ist viel Lärmen um Nichts.

Und wenn der einzelne Mensch und die ganze Menschheit kein eigentliches Ziel erreicht, dann ist auch nicht abzusehen, welche Bedeutung der ganze Schauplatz der Geschichte, dieser Erdball noch haben könnte im Ganzen des Universums. Er wäre nichts als ein großer Todtenhügel, der zwecklos seinen Kreislauf fortsetzte im Universum, immer hervorbringend und wieder verschlingend. Ebenso wenig Sinn und Bedeutung könnte das übrige Universum mit den unzähligen Himmelskörpern für uns haben; sie dienten höchstens dazu, unsere Neugierde daran zu befriedigen, unsere Rechnenkunst zu üben, und einigen Gebrauch für das gewöhnliche Leben davon zu machen. Und dennoch übt der gestirnte Himmel einen eigenthümlichen Zauber auf das edlere Menschengemüth, weckt Ahnung und Sehnsucht — nicht anders, als ob ihn diese unermeßliche Welt, die der Sternenhimmel zeigt, trotz ihrer Ferne, sehr nahe anginge!

Die Natur selbst endlich deutet an, daß das Vergehen, Vernichtetwerden nicht normal, nicht naturgemäß, sondern etwas Nicht-

seynsollendes sey; denn jedes höhere Geschöpf flieht den Tod, und insbesondere der Mensch hat ein Grauen vor ihm und seiner Erscheinung. Wäre Tod und Vernichtung natürlich, normal, wie könnte die Natur ihren Gebilden vor dieser Naturnothwendigkeit Scheu, Furcht und Grauen eingepflanzt haben! Um so weniger erweist es sich als Natur- oder Vernunftforderung, das geistige Daseyn als naturgemäß vernichtbar zu denken, und auf Unsterblichkeit zu verzichten.

Endlich hat man stets um der sittlichen Natur des Menschen willen an der Unsterblichkeit der Seele festgehalten, und sie auf Grundlage derselben als Postulat geltend gemacht. Das Sittengesetz kündigt sich dem Geiste als unbedingtes an, als ein über allen Forderungen des sinnlichen Lebens stehendes Gesetz. Es gebietet für Verwirklichung des Sittlich-Guten, der Tugend, der Wahrheit, des Rechtes — jede Rücksicht auf Freud und Leid des irdischen Lebens, ja dieses selbst gegebenen Falles zum Opfer zu bringen, und straft durch innere Vorwürfe, durch das Gewissen, wenn dieses wegen zeitlicher Rücksichten nicht geschieht. Dieses innere Gebot mit seiner Forderung und Macht wäre völlig grundlos, ungereimt und widersprechend, wäre der Mensch nur für das zeitlich-irdische Daseyn bestimmt; denn in diesem Falle wäre das Höchste für den Menschen, weil sein Alles, *dieses* Leben, und daher auch die Erhaltung und Förderung desselben sein höchstes Gebot, wie äußerlich, so auch innerlich — denn die Menschennatur könnte dann keine innerliche Forderung stellen, die mit der äußerlichen nicht harmonirte, oder dieser sogar widerspräche. Die Forderung des Darangebens der *äußern* Natur und des sinnlichen Daseyns um der sittlichen Zwecke willen ist nur begreiflich und berechtigt durch eine *innere* Natur, und auf Grundlage eines höheren Daseyns, das errungen werden kann.

Wir sehen ferner eine große Disharmonie in diesem Leben zwischen Tugend und Laster, und irdischem Wohlergehen und Elend. Wir finden den Lasterhaften oft in den günstigsten Verhältnissen,

und des Bedrückten, Mißhandelten spotten sein Leben lang; den Tugendhaften dagegen oft in der drückendsten, unglücklichsten Lage, ja oftmals noch dazu mißkannt und für schlecht gehalten. Angesichts dieses Mißverhältnisses wird das menschliche Gefühl unwiderstehlich zum Glauben und zur Hoffnung gedrängt, daß dasselbe in einem andern Leben ausgeglichen, daß die Tugend belohnt und anerkannt, das Laster enthüllt und bestraft werde. Eine so bestimmt sich aufdrängende Forderung des Gemüthes dürfen wir nicht ohne gewichtige Gründe für unrichtig oder bedeutungslos erklären; solche Gründe sind aber um so weniger da, als es sich vielmehr als eine ganz natürliche Forderung aufdrängt, daß Inneres und Aeußeres sich entsprechen sollen bei dem Menschen, daß also der inneren guten Beschaffenheit des Willens und Wesens auch eine harmonische Stellung und angemessenes äußeres Verhältniß in der Schöpfung entspreche. Zudem würde dem sittlichen Streben mit der Unsterblichkeit alles bestimmte Ziel, und darum auch Grundlage und Motiv entzogen seyn. Man hat dieß zwar oft genug in Abrede gestellt, ja sogar behauptet, durch Aussicht auf Fortdauer und Belohnung werde die Reinheit des sittlichen Strebens getrübt, werde interessirt, selbstsüchtig; allein mit Unrecht. Nicht bloß des Lohnes willen allerdings darf das Sittengesetz erfüllt werden; allein der Mensch in seiner Schwäche und Ohnmacht hat alle Ursache, nach Hülfe und Beseligung zu verlangen und darnach zu streben — und weit mehr steht ihm dieß an, als Verschmähen dessen, was göttliche Gnade und Gerechtigkeit ihm gewährt. Und zuverlässig zeigt sich der weniger egoistisch, der in Demuth Verbesserung seiner Daseynsweise, die er selbst nicht ändern kann, erstrebt und von Gott erwartet, als der, welcher mit dem stolzen Lohn des befriedigten Selbstgefühls sich begnügen will, und das sittliche Streben in einen hochmüthigen, egoistischen Selbstdienst verkehrt. — Und nicht bloß das moralische Leben der Menschen hat in der Unsterblichkeit eine Grundlage und ein Motiv, sondern selbst die geordneten socialen und rechtlichen Verhält-

nisse ruhen letztlich einzig fest und sicher auf dieser Grundlage, nicht auf dem Egoismus oder auf wohlverstandenem Interesse der Einzelnen und des Ganzen. Ohne Hoffnung eines höheren Daseyns, eines unsterblichen Lebens, tritt die Forderung nach dem möglich höchsten Glück und Genuß in diesem Leben um so berechtigter und stärker auf, und für jeden Einzelnen und für die Menge gilt es, diesen Anspruch zur Geltung zu bringen. Und es müßte, wie die Menschen einmal sind, sonderbar zugehen, wenn der Gedrückte, in Besitz und Genuß weniger Begünstigte länger ihm ungünstige Rechtsverhältnisse anerkennen sollte, als er dazu gezwungen wird; vielmehr wird er es ganz in der Ordnung finden, wenn sich ihm Gelegenheit bietet, ihm ungünstige Rechtsverhältnisse umzustürzen, um sein Recht vollkommener zur Geltung zu bringen, und den einzigen Zweck seines kurzen Daseyns zu erreichen.

Dieß sind nun allerdings, wie schon bemerkt, keine strengen directen Beweise, sondern begründen nur indirect die Berechtigung zum Festhalten an der Unsterblichkeit der Menschenseelen. Den Gegnern der Unsterblichkeit gegenüber aber genügen sie vollkommen. Diese nämlich können selbst keinen Beweis führen für ihre Läugnung der Unsterblichkeit. Wenn nun diese durch alle Verhältnisse, Gefühle und Strebungen des geistigen Lebens der Menschheit gefordert ist, wenn die ganze Menschennatur nur Sinn und Bedeutung hat bei Anerkennung der Unsterblichkeit, dagegen als etwas völlig Zielloses, Widersinniges erscheint bei Läugnung derselben, so haben wir ein volles Recht, auch wissenschaftlich dem allgemeinen Glauben und Bewußtseyn der Unsterblichkeit eher beizustimmen, als der Läugnung derselben, die nur ins Ungewisse hin gewagt und selbst nicht begründet ist.

Was den directen Beweis betrifft, so wurde als solcher gewöhnlich die Einfachheit der Seele geltend gemacht. Das wesentlich Einfache nämlich kann sich nicht theilen, und was nicht theilbar ist, das ist unzerstörbar, unvergänglich; ist also die Seele ein

einfaches Wesen, dann muß sie auch unsterblich seyn. Allein es kommt hiebei darauf an, ob die Einfachheit nur eine formale oder eine substantielle ist. Eine bloß formale Einfachheit und Einheit kann auch im Vielfachen, Theilbaren gegeben seyn, wie z. B. der thierische Organismus eine solche ist, der daher auch zerstört werden kann; die substantielle Einheit und Einfachheit aber ist eigentlich die untheilbare, unvergängliche. Soll also direct die Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit des menschlichen Geistes bewiesen werden, so ist vor allem die Substantialität desselben zu beweisen; denn ist er substantiell, d. h. ein Etwas in sich selbst oder sein eigenes Substrat, nicht bloß ein Verhältniß, wie z. B. der Ton oder das organische Princip der Pflanzen, dann ist er auch unvergänglich, unzerstörbar, trotz aller Schicksale und Wandlungen, ebenso wie die materielle Substanz, der elementare einfache Stoff, aus allen Bildungen und Mischungen unverändert und unzerstörbar wieder hervorgeht, wenn die Bedingungen dazu erfüllt sind. Die Beweisgründe aber für die Substantialität der Menschenseele haben wir schon früher kurz dargestellt, als vom Wesen des Menschengeistes überhaupt die Rede war, und brauchen sie hier nicht zu wiederholen.

Die eigentliche Grundlage aller Beweise, alles Glaubens und aller Zuversicht des Menschen in Betreff der Unsterblichkeit der Seele ist aber der Glaube und die Gewißheit des Daseyns eines persönlichen, nach Zwecken und Absichten schaffenden und wirkenden Gottes. Wo die Ueberzeugung vom Daseyn eines persönlichen Gottes lebendig ist, da ist es auch die von der Unsterblichkeit der Seele, wo jene schwindet oder wankend wird, da auch diese. Darum ist der Beweis für das Daseyn und die Persönlichkeit Gottes zugleich ein Beweis für einen großen Weltzweck, für ein hohes Ziel des Menschengeistes, und damit für seine Unsterblichkeit.

Was den Zustand des Menschengeistes nach diesem Leben betrifft, so können wir kaum Vermuthungen wagen; wenigstens

haben wir keine sicheren Anhaltspunkte zu sicheren Bestimmungen. Die Metaphysik hat eben auch noch viele ungelöste Probleme vor sich, wie das bei der Physik ja auch der Fall ist. Ob also der Menschengeist ohne alles materielle Substrat seyn und wirken werde, oder ob er einen ätherischen Leib sich bilde, wie man da und dort annimmt — ist nicht bestimmbar. Es hindert im Grunde genommen wissenschaftlich nichts, dieß anzunehmen, aber die Annahme bleibt auch ohne genügende Begründung, da der substantielle Geist des materiellen Stoffes seinem Begriffe und Wesen nach nicht als Substrat nothwendig bedarf, weil er als Substanz sein eigenes Substrat, und das seiner Wesensbethätigung ist und seyn muß, so gut als die Materie als Substanz ihr eigenes Substrat ist und seyn kann. Nur so viel dürfte gewiß seyn, daß, wenn er noch persönlich forteristirt, er innerhalb der Schöpfung, also innerhalb der Räumlichkeit im Allgemeinen sich befinden müsse, also ebensowenig in Gott aufgegangen seyn kann, als in der materiellen Natur. Auch daran muß festgehalten werden, daß er wesentlich derselbe sey, also mit denselben Potenzen und wesentlichen Bethätigungen. Weder also als Gemüth oder Vermögen der Gefühle z. B. der Liebe und Freude (oder der Trauer und des Hasses), darf er aufgehört haben, da er sonst sein Daseyn gar nicht mehr fühlen und genießen könnte — wenn auch freilich Modificationen eingetreten seyn müssen, da sie nicht mehr durch Fleisch und Blut vermittelt werden. Noch auch die Willensfreiheit darf er verloren haben, da er sonst sein Wesen eingebüßt hätte und zu einer bloß passiven Sache geworden wäre. Endlich auch nicht das Selbstbewußtseyn und die Erkenntnißkraft darf ihm verloren gehen, da auch dieß ein constitutives Moment seines Wesens ist, und er ohne dasselbe nicht mehr derselbe, nicht mehr persönlich und demnach auch nicht eigentlich unsterblich wäre. Auch eine allenfallsige Vervollkommnungsfähigkeit kann daher nicht schlechterdings in Abrede gestellt werden, wenn sie auch manche Modificationen erfahren sollte. — Nicht minder in der Zeit muß der Menschengeist

sich noch befinden; und wenn öfters gesagt wird, er gehe ein in die Ewigkeit, so ist dieß nicht im strengen Sinne zu nehmen, da er nicht absolut wird, also auch nicht ewig werden kann. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß diese Zeit, so zu sagen, der Ewigkeit ähnlicher sey, d. h. in ihrem Gang und Dauern nicht den schweren Schritt der Erdenzeit habe, — wie ja schon jetzt es Augenblicke für den Menschen gibt, in denen er die Dauer der Zeit nicht verspürt, wie z. B. in den Augenblicken höchster Freude und Wonne die Zeitdauer gar nicht bemerkt wird, obwohl gerade da die Zeit den höchsten, intensivsten Inhalt hat. So kann man also sich wohl vorstellen, daß Seligkeit vermählt mit der Zeit ein annäherndes Bild der Ewigkeit sey, und in diesem Sinne kann man wohl von ewigem Leben des Menschengeistes sprechen. Wie aber die Zeit den Charakter der Dauer verlieren und der Ewigkeit gleichen kann durch die Seligkeit, so kann sie auch in entgegengesetztem Extreme gleichsam noch zeitlicher, gröblicher dauernd werden, wo sie mit Unseligkeit verbunden oder erfüllt ist.

Wenn aber auf diese Weise jeder einzelnen Persönlichkeit des Menschengeschlechtes für sich (als Ganzes) ein bestimmtes Ziel gesetzt, und ein unvergängliches Daseyn vindicirt wird, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß auch die Menschheit als Ganzes ein Ziel zu erstreben, zu erreichen habe in einem beständigen Fortschritt historischer Entwicklung, so daß sie auch als Ganzes nicht gleichsam ins Blaue hinein strebt. Auch die Menschheit als Ganzes, als großer, durch Generation und Bethätigung der Willensfreiheit in immanenter Entwicklung und Ausgestaltung begriffener Organismus, den wir als das vollkommenste Abbild des immanenten göttlichen Lebensprocesses betrachtet haben — soll ein bestimmtes Ziel, einen Zustand der Vollkommenheit erreichen und ihr Geschick erfüllen. Daraus erklärt sich das allgemeine Streben nach Verbesserung und Vervollkommnung aller Lebensverhältnisse, und dadurch findet es auch seine Rechtfertigung. Und insofern ist das Streben, den Himmel auf Erden herzustellen, naturgemäß und

berechtigt. Aber freilich — bloß einseitig durch menschliche Thätigkeit wird weder das Antlitz der Erde umgestaltet, noch die Menschheit wahrhaft vervollkommnet werden können. Wie allenthalben bei dem menschlichen Streben auch die göttliche Wirkung nothwendig ist, wenn es wahrhaft zur Vollkommenheit führen soll, so wird auch, trotz der Arbeit der Geschichte, die göttliche Wirksamkeit nothwendig seyn, wenn die Menschheit ihr Ziel des Erdendaseyns soll erreichen können. Die christliche Lehre von einer endlichen Verklärung der Erde durch die göttliche Macht hat darum tiefe Bedeutung und Berechtigung, und wir können sagen, daß nicht die Menschheit bloß die Erde umgestalte durch Künste, Wissenschaften, Entdeckungen und Verbesserungen aller Art, sondern daß schließlich die göttliche Macht diesem seine Mitwirksamkeit angedeihen lasse, um die Erde gleichsam in das Reich der Himmel aufzunehmen, mehr noch als es bisher, in mehreren Erdumgestaltungen zu immer vollkommenerer Form, der Fall war. Und auf dieser Grundlage könnten wir auch für eine andere christliche Lehre eine Erklärung und Begründung versuchen; nämlich für die christliche Lehre von der Auferstehung. Hat die ganze Menschheit als großer Organismus eine Aufgabe und ein bestimmtes Ziel, und wird dasselbe wirklich auch erreicht, dann müssen wohl auch die Generationen insgesammt, nicht bloß eine einzige, daran theilnehmen, also ins irdische Daseyn auf irgend eine Weise wieder eintreten — durch eigene Thätigkeit und durch die göttliche Macht; und zwar nicht mehr in der Gröblichkeit des gewöhnlichen, körperlichen Daseyns, sondern, dem verklärten Zustand der Erde gemäß, in verklärter Leiblichkeit. Und in der That ist dieß durch eine psychische Potenz der Menschennatur sehr bestimmt angedeutet; durch die nämlich, welche das Gefühl für das Schöne, das den Menschen von den übrigen Geschöpfen der Erde so sehr auszeichnet, ermöglicht, und welche in der Sehnsucht darnach und in dem Bestreben, das Schöne in sinnlichen Formen zu realisiren — in der Kunst sich bethätigt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß eine so

hohe Gabe in die Menschennatur gelegt sey, um wieder ungebraucht, ungebildet und unbefriedigt zu Grunde zu gehen, da doch nur ein verschwindend kleiner Theil des Menschengeschlechtes zur Bildung dieser Anlage, und noch Wenigere zum productiven Gebrauch derselben in diesem Leben gelangen. Es ist dagegen ein schöner Gedanke und eine schöne Hoffnung, daß diese hohe, auf Schönheit und Verklärung der sinnlichen Erscheinung gerichtete Begabung der Menschennatur eine allgemeine Realisirung finden soll dadurch, daß nicht todte Kunstwerke von Stein und Farbe gebildet werden, sondern der Menschengeist seine eigene leibliche Erscheinung zu einem lebendigen Kunstwerk gestalten soll, indem er seine irdische Leiblichkeit in verklärter Form wieder herzustellen in den Stand gesetzt würde bei allgemeinem Wiedererstehen der Todten. Beweise für die Gewißheit kann die Philosophie zwar nicht geben, wohl aber zeigen, daß ein solches Ereigniß göttlicher Macht und Weisheit ganz gemäß sey, und sich hiezu Andeutungen und Anknüpfungspunkte in der Menschennatur selbst bestimmt genug vorfinden, so daß wir ein Postulat daraus zu bilden vermögen. Und warum sollten wir in der Thatsache, daß die menschliche Kunst sich stets am meisten über den Gräbern bethätigt hat, nicht eine Ahnung der Menschheit erblicken, daß hier der eigentliche Schauplatz der höchsten künstlerischen Bethätigung der menschlichen Natur einstens seyn werde, im Vergleiche mit welcher die jetzige Kunst nur wie eine Vorahnung oder vorläufiger Versuch erscheinen kann?

Dritter Theil.

Der dritte Theil der Fundamentalphilosophie kann als **Ethik** bezeichnet werden — das Wort im weitesten Sinne genommen. Er hat nämlich die Aufgabe, zu zeigen, wie das menschliche Leben, Thun und Lassen sich zu verhalten habe dem Absoluten oder der Gottheit gegenüber, in welcher Weise es sich unmittelbar zu demselben in ein angemessenes Verhältniß setzen, und wie es sich der zum Bewußtseyn gekommenen Gottesidee gemäß gestalten müsse in allen Verhältnissen des natürlichen und historischen Daseyns. Wir werden also das ganze praktische, historische Verhalten der Menschheit unter den Gesichtspunkt der Gottesidee zu stellen, und dieser gemäß zu bestimmen haben.

Die Ueberzeugung der Menschen vom Daseyn Gottes und von einem Verhältniß desselben zur Schöpfung kann aber theils zu Handlungen bestimmen, die unmittelbare Anerkennung Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen bezwecken; theils wird sie auf die übrigen Lebensthätigkeiten und Verhältnisse, die nicht unmittelbar auf Gott sich beziehen, wenigstens Einfluß üben und die Grundrichtung derselben bestimmen. Wir haben also zu erörtern, wie der Gottesidee gemäß das ganze praktische, durch die Willensfreiheit des Menschen bedingte Verhalten und Wirken der Menschheit sich gestalten müsse. Deßwegen hat die Ethik die Aufgabe, für verschiedene peripherische Disciplinen der Philosophie die Grundlage zu bilden und die Grundzüge zu geben. In der Ethik erschließt sich also die Metaphysik oder Fundamentalphilosophie zu mehreren Disciplinen, die sich zu Aesten oder Zweigen über dem Stamme ausbreiten, und das ganze historische Wirken der Menschheit umfassen, d. h. alles das unter dem Gesichtspunkte des Absoluten zu betrachten haben, was von der lebendigen, schaffenden und wirkenden Kraft der Menschheit selbst ausgeht, nicht

unmittelbar vom Schöpfer hervorgebracht ist, oder durch das Nothwendigkeitsgesetz selbst fort und fort von ihm bestimmt wird. Die Ethik hat also das zu bestimmen, was die Menschheit selbst zur Realisirung des göttlichen Schöpfungsplanes ihrerseits zu wirken, zu leisten habe, und wie sie es zu leisten vermöge.

Die erste unmittelbarste Wirkung des Gottesbewußtseyns in der Menschheit ist die, daß es zur innern und äußern Anerkennung Gottes veranlaßt oder treibt. Diese Anerkennung geschieht allenthalben im Gebet und Opfer. Das Gebet insbesondere ist die allgemeinste, unmittelbarste praktische Bethätigung des Gottesbewußtseyns, und ist ein wesentliches Moment aller Religion, und eine naturgemäße Thätigkeit des menschlichen Geistes. Der erste und nächste Zweck des Gebetes ist Anerkennung Gottes überhaupt als des absolut vollkommenen, heiligen, über alles erhabenen, alles durchwaltenden Wesens — ist Verehrung und Anbetung. Dann aber hat das Gebet auch den Zweck, das göttliche Wohlgefallen zu erringen, göttliche Hülfe und Gnade zu erlangen, und dadurch die eigene Schwäche zu decken, zu ergänzen durch die Fülle göttlicher Allmacht. Endlich aber hat dasselbe auch noch eine eigentlich psychische (und mystische) Bedeutung, die nämlich durch Erhebung des Gemüthes zu Gott inneren Frieden, innere Seligkeit, Reinigung und Stärkung zu erlangen, und dadurch gleichsam das Daseyn Gottes innerlich zu erfahren, zu genießen.

Die Berechtigung und Bedeutung des Gebetes, insofern es Anbetung Gottes zum Zwecke hat, ist allenthalben anerkannt, wo das Daseyn Gottes überhaupt anerkannt ist; ja selbst da, wo Gott in verworrener Weise nur als allgemeiner Grund des Lebens gilt, wird sie nicht in Abrede gestellt, und nur der erklärte Atheismus und entschiedene Pantheismus weiß nichts damit anzufangen. Auch das Gebet, insofern es innere Vertiefung, Reinigung und Frieden bezweckt, wird nicht leicht beanstandet; sogar da, wo der persönliche Gott geläugnet wird, und also die übrige Bedeutung desselben durchaus unmöglich ist, wird es noch als berechtigt an-

erkannt, insofern darin der Mensch sein eigenes höheres Wesen anerkennen und genießen soll; so daß das Gebet hienach nur noch die Bedeutung einer Art Selbstgenusses hat. Nur die völlige Blasirtheit kann auch dieß nicht mehr anerkennen.

Dagegen der Zweck des Gebetes, demzufolge von Gott Hülfe und Gnade erlangt werden soll durch dasselbe, theils in seinem Verhältniß der Natur gegenüber, um ihrer Gewalt und Mißgunst durch göttliches Einwirken zu entgehen, theils um das ewige Ziel durch göttlichen Beistand zu erlangen, — wird weit mehr und allgemeiner angefochten. Es geschieht dieß nämlich überall da, wo Gott und sein Verhältniß zur Welt rationalistisch aufgefaßt wird; so nämlich, daß Gott wie ein starrer, bewegungsloser Allvollkommenheitsbegriff angesehen, oder so betrachtet wird, daß er sich vor lauter Vollkommenheit nicht regen und bewegen kann. Oder wo man das Verhältniß Gottes zur Welt so auffaßt, daß Gott hinter und gänzlich außer der Welt verharrend, auf sie nicht einwirken will noch kann, weil die Welt so eingerichtet sey, daß sie eine solche Einwirkung gar nicht vertragen könne. Bei dieser Anschauung kann das Gebet, insoferne es Bittgebet seyn soll, schlechterdings keine Bedeutung haben, oder höchstens die, daß der Mensch sich um Vergebung der Sünde an Gott wende in demselben; obwohl auch die nicht ernstlich gemeint seyn kann. Gegen die Bedeutung des Bittgebetes in einem weiteren Sinn soll sowohl die Unveränderlichkeit der Natur sprechen, als auch die Unveränderlichkeit Gottes, wodurch eben die Gewährung der Bitten unmöglich werde; nicht minder auch die Allwissenheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, da diese jede Bitte überflüssig erscheinen lassen. Es soll also demzufolge vergeblich seyn Gott um Hülfe anzurufen, z. B. in Gefahren des irdischen, leiblichen Daseyns, weil Gott da nicht helfen könne, da die Natur ihren festgestellten, unveränderlichen Gang gehe, der sich nicht ändern lasse ohne Aufhebung des ewigen Naturgesetzes. Wie viel Wahres an dieser Ansicht ist, sahen wir schon früher, als von der Möglichkeit des Eingreifens der göttlichen

Macht in die Natur zum Behufe solcher Werke die Rede war, die man von jeher Wunder nannte. Sind jene möglich, dann auch das Einwirken Gottes um natürliche Ereignisse zu hemmen, zu ordnen oder hervorzurufen. Wenn man sagt, jedes Ereigniß, Regen und Sonnenschein u. s. w. habe seinen bestimmten natürlichen Grund, so mag das immerhin seyn, aber in diesem Kreislauf der Naturwirkungen ist doch keine feste, unabänderliche Reihenfolge der Ereignisse gegeben, sonst müßte gleichmäßig jedes Jahr ganz dasselbe erfolgen, und ein Ereigniß das andere ordnungsgemäß ablösen. Dieß aber geschieht nicht, und der Grund dafür ist keineswegs so klar erkannt, daß für die Ansicht, es könne sich darin auch göttliche Fügung bethätigen, kein Raum und Grund mehr bliebe. — Doch die göttliche Vollkommenheit (und darum Unveränderlichkeit) selbst soll ein Grund seyn, warum die fragliche Art von Gebet (obwohl die allgemeinste) ohne Sinn und Bedeutung sey. Es widerstrebe dem Wesen Gottes sich jeden Augenblick so zu sagen umstimmen zu lassen und nach den veränderlichen Wünschen und Strebungen der Menschen sich zu richten — und um so weniger könne dieß geschehen, da sein Weltplan unveränderlich feststehen und sich realisiren müsse, unabhängig von den Bitten und Einfällen der Menschen.

Diese Auffassung der göttlichen Vollkommenheit und Unveränderlichkeit ist aber völlig verkehrt und beschränkt. Gottes Vollkommenheit besteht nicht in einer Unveränderlichkeit, der zufolge er sich gar nicht mehr bewegen, gar nichts wollen und wirken könnte, so daß eher ein starrer, bewegungsloser Stein sein Ebenbild wäre, als ein wollender, freier Menschengeist. Das wäre vielmehr Unvollkommenheit schon bei dem menschlichen Geiste, um so mehr bei dem absoluten. Und die Willensthätigkeit der Welt gegenüber ist auch durchaus keine Veränderung seines Wesens, daher keine Beeinträchtigung unveränderlicher Vollkommenheit. Vertrüge diese jene Willensthätigkeit nicht, so wäre sie vielmehr schwach und be-

schränkt. Was den göttlichen Weltplan betrifft, so muß er selbstverständlich die Bethätigung der Freiheit von Seite der Geschöpfe schon von Anfang an gleichsam in Rechnung gebracht und in sich aufgenommen haben; und wenn nun die creatürliche Freiheit sich innerhalb desselben geltend machen kann, dann ist kein Grund da, die Möglichkeit freier Wirksamkeit innerhalb desselben von Seite Gottes in Abrede zu stellen, und zu läugnen, daß dieß gerade bei Gelegenheit und Veranlassung menschlicher Bitten geschehen könne. So wenig ist Grund da diese Möglichkeit zu läugnen, daß vielmehr gerade der Weltplan die freie Wirksamkeit Gottes in der Welt erfordern dürfte, um denselben bei freier Thätigkeit der Geschöpfe durchzusetzen und auszuführen.

Indeß könnte diese Gebetsart wenigstens überflüssig erscheinen gegenüber der Allwissenheit und Güte Gottes; denn vermöge seiner Allwissenheit weiß Gott selbst am besten, wessen der einzelne Mensch bedarf, und vermöge seiner Güte ist er bereit ihm in rechter Weise zu Hülfe zu kommen, ohne daß er erst durch Bitten dazu bewogen zu werden braucht. Das ist allerdings richtig; doch ist das Bittgebet auch nicht so gemeint, als müßte Gott erst Kunde erhalten dadurch, oder zur Güte und Barmherzigkeit bewogen werden. Gott bedarf daher desselben nicht. Doch aber der Mensch — und das Bittgebet erweist sich deßwegen als nothwendig, weil es in den Weltplan aufgenommen, und bestimmte Zwecke in demselben zu erreichen bestimmt ist. Es soll fortwährend den Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf vermitteln, und zwar nicht bloß einen allgemeinen, unbestimmten, sondern einen ganz concreten, bestimmten Zusammenhang; den nämlich der durchgängigen Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer — und noch mehr den eines kindlichen, auf Liebe und Vertrauen einerseits, und Liebe und Gnade andererseits gegründeten Verhältnisses. Zugleich aber wird dadurch die menschliche Freiheit und Selbstständigkeit insbesondere gewahrt, da es ihm so zu sagen sogar anheimgegeben ist,

die göttliche Hülfe zu begehren oder nicht, um dadurch vollkommen seinerseits über sein Loos zu verfügen. Gott will auf diese Weise selbst seine Hülfe dem Menschen nicht aufdringen, und nicht einmal mit seiner Güte absolut über ihn verfügen, sondern gewährt ihm allenthalben eine Stimme, und ein Selbstverfügungsrecht sogar über die göttliche Hülfe und Gnade, indem sie in Beziehung gebracht ist zu seiner freien Bitte darum. Und selbst wenn eine solche Bitte nicht die gewünschte Erhörung findet, ist sie nicht vergeblich, sondern erreicht in der Hauptsache, wenn sie sonst eine wahrhaftige ist, ihren Zweck, da sie Anerkennung Gottes in sich schließt, und Hingebung in seine Fügung, und dadurch die wesentlichste Sicherung des eigenen Geschickes, was auch kommen mag — und damit zugleich Friede und Beruhigung gewährt. Denn letztlich kann der Zweck des Gebetes nicht der seyn, menschliche Wünsche und menschliche Klugheit oder Weisheit allenthalben durchzusetzen, sondern die göttliche Fügung allenthalben und ausdrücklich anzuerkennen. Auf diese Weise geht diese Art des Gebetes über in jene anderen Arten, theils der Anbetung Gottes, theils der innern Tröstung und Beruhigung, oder entsteht so zu sagen aus derselben Wurzel. — Wie das Gebet einerseits ein Zeichen der Abhängigkeit und Hingebung des Menschen an Gott ist, so ist es auch wiederum der höchste Ausdruck der höheren, geistigen Natur des Menschen, ist ein Hinausstreben über das enge, materielle Daseyn, ist ein Emporrichten des Geistes zu Gott, ist Erbauung, d. h. geistige Aufrichtung und Stärkung. Dadurch trägt das wahre Gebet ungewöhnlich viel bei zur wahren Geistesbildung, zur Reinigung und Erhöhung sogar der intellectuellen Kräfte des Geistes, nicht bloß zur Veredlung des Gemüthes und des Willens. Und insofern das Gebet eine innere Erbauung, eine geistige Aufrichtung und innere Gemüthsveredlung ist, hat es sogar eine Art künstlerischer — verklärender Bedeutung, und ist damit gewissermaßen Selbstzweck, wie das bei der Kunst mehr oder weniger der Fall zu seyn pflegt.

Uebrigens ist das Gebet auch der Entartung fähig, und entartet thatsächlich oft genug — oder vielmehr das wahre, der Idee entsprechende Gebet mag selten genug seyn! Das Gebet, das Anbetung Gottes bezweckt, entartet in leere äußere Bezeugung derselben — Heuchelei! Das Bittgebet kann ausarten in ein egoistisches, gemein sinnliches Begehren, wie es sich in crassester Weise bei den Fetischdienern zeigt, wenn sie den Fetisch verwerfen oder schlagen, sobald ihre Wünsche keine Erfüllung fanden, und wie es in feinerer Weise bei den Gebildeten vorkommt, die nur dann zu Gott beten, wenn sie etwas brauchen, oder etwas fürchten. Insofern endlich das Gebet innere Befriedigung und eine Art Genuß gewähren kann, vermag es auszuarten in unthätiges Brüten und Träumen, oder wohl auch in weichliche oder sogar lüsterne Gefühlsschwelgerei.

Die Opfer, die uns allenthalben im religiösen Cultus begegnen, haben fast dieselbe Bedeutung wie das Gebet. Sie sind im Allgemeinen Ausdruck der Abhängigkeit von Gott, und bezeichnen Anerkennung der göttlichen Gewalt, und Unterwerfung unter dieselbe. Im Besondern sind sie Ausdruck der Bitte oder des Dankes — werden aber hauptsächlich als Mittel der Sühne für Vergehen, und der Versöhnung mit der Gottheit in Anwendung gebracht. Sie haben einen um so sinnlicheren Charakter, je äußerlicher und sinnlicher überhaupt noch die ganze Art und Richtung der Völker ist; bei höher gebildeten und geistigeren Völkern sind auch die Opfergaben geistigerer Art. Als Sühnopfer ist am allgemeinsten üblich die Ausgießung oder Darbringung des Blutes der Opferthiere. Blut ist das angemessenste Symbol des Lebens und irdischen Daseyns überhaupt, und dessen Darbringung bedeutet demnach Opferung dieses irdischen Lebens selbst, Hingabe desselben zur Sühne für ein Vergehen oder für Beleidigung der Gottheit. Im Blute ist, wie bemerkt wurde, der ganze leibliche Mensch aufgelöst enthalten, und aus dem Blute nährt und erneuert sich der Leib, also das irdische Daseyn, das Irdischseyn des Menschen; er-

hält sich also die Vereinigung von Geist und Materie als Leiblichkeit. Es ist darum auch die Quelle aller bloß irdischen Bestrebungen, irdischer Begierlichkeit und Leidenschaft (Concupiscentia). Mit dem Blute wird also das Irdischseyn mit seiner Begierlichkeit und Verkehrtheit (dem Nichtseynsollen im Verhältniß von Geist und Materie) als Opfer dargebracht, oder wird darauf verzichtet, um dadurch vollkommenste Unterwerfung anzuzeigen und der versöhnenden Kraft des Todes — die wie ein Naturgesetz sich erweist — theilhaft zu werden.

Sowie bestimmte Güter Gegenstand des Opfers, oder Opfergaben seyn können und sind, so auch Verzichtleistungen auf bestimmte Rechte oder Genüsse. Die Entsagungen, Kasteiungen, Fasten und dergleichen sind als Opfer zu betrachten, um von der Gottheit etwas zu erlangen, oder sie zu versöhnen, oder sich selbst zu vervollkommnen. Opfer dieser Art sind entweder nur zeitweise, in besondern Nöthen oder Angelegenheiten, oder sie werden durch einen freien Willensact für das ganze Leben dargebracht, so daß durch den einen freien Act — gleichsam als dem letzten, mit den besondern Lebensgütern, Rechten oder Genüssen die Freiheit selbst gleichsam geopfert wird. Doch freilich kann und darf es nicht so gemeint seyn, als könnte in Folge dessen auf das Wollen verzichtet werden; vielmehr hat eine solche freiwillige Bindung eigentlich nur so lange eine Bedeutung, als der freie Act des Willens auch innerlich fortdauert, und die äußere Entsagung als Lebensprincip gleichsam durchdringt. Wo jener gelobende Willensact innerlich nicht fortlebt, bleibt nur das Aeußere der Entsagung, gleichsam der entseelte Leib davon zurück, der zwar durch das erstarrende oder vertrocknende Gesetz äußerlich erhalten, nicht aber innerlich lebendig und werthvoll gemacht werden kann. Solche nur durch das Gesetz noch aufrecht erhaltene (erzwungene) freiwillige Tugenden haben ihr Leben verloren, und gleichen vertrockneten oder künstlichen Blumen, die nur zum äußerlichen Schmucke noch dienen, oder

sonst äußerlichen Nutzen gewähren. Sie sind in solchem Falle nicht bloß nicht übermoralisch (freiwillige Opfer), sondern sogar untermoralisch, d. h. bloß legal.

Die allgemeinste und wichtigste praktische Bethätigung des Gottesbewußtseyns ist aber das sittliche Leben, wodurch alle andern Arten derselben erst Werth und Bedeutung erhalten. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß Religiösität und Moralität in der innigsten, untrennbarsten Verbindung stehen oder stehen sollen. Ein sittliches Streben ohne religiöse Grundlage, d. h. ohne Beziehung zu Gott und seinem Willen, ohne die Demuth der Unterwerfung und des Gehorsams gegen Gott ist bloße Legalität, Befolgung des äußerlich bestehenden Gesetzes; oder ist bloßer Selbstdienst, eine Art Autolatrie, indem die äußere Sittlichkeit nur aus Respect vor sich selber hervorgeht, oder darauf sich gründet. Die Forderung, sich selbst getreu zu seyn, die öfters aufgestellt wird, ist leer und nichtssagend, oder kann sogar der Unsittlichkeit dienen. Nur der Sittliche, derjenige, welcher der Stimme seines Gewissens und dem göttlichen Gesetze folgt, hat ein Recht, sich selbst getreu zu seyn; wer das nicht thut, der soll sich vielmehr ändern und sich, d. h. seiner bisherigen verkehrten Richtung und Thätigkeit, ungetreu werden. Die Sittlichkeit ist bedingt durch rechte innere Gesinnung und die entsprechende äußere Handlungsweise. Welches aber die richtige innere Gesinnung und das entsprechende Handeln sey, kann nicht der Einzelne für sich schon bestimmen, ist nicht subjective Feststellung; und darum schon kann der Einzelne nicht auf Autonomie Anspruch machen, sondern wird vom allgemeinen sittlichen Bewußtseyn abhängig seyn, und sich selbst darnach bilden und richten. Dieses allgemeine sittliche Bewußtseyn aber ist selbst nicht Werk der menschlich-autonomen Bestimmung, ist nicht durch Abstimmung oder Beschluß festgestellt. Eher könnte man noch sagen, es sey ein allgemeines Naturgesetz, das die Menschheit durchwalte und als Gewissen sich offenbare. Allein ein bloßes Nothwendigkeitsgesetz, das selbst blind und bewußtlos,

für ein bewußtes, sich frei fühlendes Wesen aus dem Schooße der bewußtlosen Natur stammen soll, ist selbst ein Unding, eine Unmöglichkeit. Das Gesetz für den bewußten, freien Geist weist auf einen freien, bewußten Urheber hin, oder findet wenigstens seine Erklärung und Berechtigung nur in diesem. Und so gründet sich das Sittengesetz in seiner Geltung auf das Bewußtseyn von dem Urheber desselben, also auf das Gottesbewußtseyn, und wird daher erfüllt vom Menschen als Wille Gottes, nicht als Selbstgesetz des Subjects. Das Gewissen selbst ist nichts anderes, als die sittliche Seite der immanenten Gottesidee oder des Gottesbewußtseyns, ist nichts anders als der in der Gottesidee enthaltene göttliche Wille und Maßstab der Handlungen; ist also die dem menschlichen Geiste immanente Gottesidee, insofern sie für den Willen sich zur Geltung bringt, und lebendig ist oder sich bethätigt. Darum nimmt das Gewissen auch an der Bildung und Verbildung, oder Verwahrlosung der Gottesidee oder des Gottesbewußtseyns Theil, und ist wie andere immanente Potenzen des Menschengeistes der Entwicklung und Bildung wie fähig, so auch bedürftig. Und deßwegen ist auch das äußere Gesetz und Gesetzesbewußtseyn nothwendig, damit an diesem die innere Stimme der göttlichen Vollkommenheit, oder des göttlichen Willens sich wecke, entwickle und bilde. Als autonom kann übrigens der menschliche Geist dennoch betrachtet werden, soweit dieß von einem geschöpflichen Wesen, das sein Seyn und das Gesetz seines Seyns nicht aus sich selbst hat, überhaupt ausgesagt werden kann. Das Wesen des menschlichen Geistes birgt nämlich das Gesetz seines Wirkens allerdings in sich, insofern es, wie gesagt, die immanente Gottesidee (und damit gewissermaßen auch den göttlichen Willen) in sich trägt, so jedoch daß dieß Gesetz dadurch nicht als Sache oder Werk des Menschen selbst, sondern als Gesetz Gottes erscheint, obwohl es in und mit seinem Wesen gegeben ist; das göttliche Gesetz ist ihm ins Herz geschrieben, und der Abfall vom göttlichen Willen ist stets bei

dem Menschen ein Abfall von sich selbst, von seiner bessern Natur oder von seiner eigenen Idee. Dasselbe manifestirt sich daher im Gewissen wohl als innere Stimme, die aus dem eigenen Wesen kommt, die aber nicht Product des eigenen Wesens und Willens, noch weniger der bloßen Willkür ist.

Wahre Sittlichkeit ist demzufolge nur dann vorhanden, wenn recht und sittlich gehandelt wird nicht um irdischen Vortheils willen, ebenso nicht um des Ansehens willen vor den Menschen, auch nicht um der eigenen Würde willen oder zu eigener Genugthuung — sondern da nur ist wahre Sittlichkeit, wo das Thun und Lassen bestimmt ist durch das Gottesbewußtseyn und den dadurch kundgewordenen göttlichen Willen, dem in Demuth und Gottesfurcht, und in Hoffnung und Liebe Folge geleistet wird. Verschiedene Grade der Sittlichkeit in Bezug auf Vollkommenheit und Reinheit sind dabei allerdings auch möglich, von der bloßen Legalität an, bei der nur äußerlich das Gesetz erfüllt wird um Schaden zu verhüten, oder Vortheil zu erlangen für das irdische Leben — bis zur Heiligkeit, die das Gesetz erfüllt, weil der Wille Eins mit dem göttlichen Willen geworden, und die daher aus reiner Liebe zu Gott und zum Guten das Gute vollbringt. Zwischen diesen beiden äußersten Zuständen sind dann selbst wieder mehrere Grade und Stufen der eigentlichen Moralität möglich, je nachdem das göttliche Gesetz Erfüllung findet mehr aus Furcht vor Strafe, oder in Hoffnung künftiger Seligkeit, oder aus Liebe zu Gott. Zerstört aber wird der moralische Charakter des Wollens und Handelns durch jene Furcht und Hoffnung nicht, denn, wie schon früher bemerkt wurde, der Mensch kann sein Ziel, die Seligkeit nicht selbst erreichen, darf sie also immerhin als Gabe und Geschenk des Schöpfers hoffen und erstreben; und seiner Hülfsbedürftigkeit geziemt es nicht, einen Bettelstolz zu zeigen und Belohnung von göttlicher Gnade zu verschmähen. Vielmehr ist es selbst ein Act der Sittlichkeit, in Demuth von Gott Gnade und

Belohnung zu erwarten und darnach zu streben. Bloßer Lohndienst und Lohnsucht freilich muß dabei ausgeschlossen seyn.

Das Gottesbewußtseyn bethätigt sich aber in der bisher erörterten Weise nicht bloß bei den Einzelnen, isolirt und subjectiv, sondern wie es schon in der Erweckung und Bildung durch die geschichtliche und gesellschaftliche Einwirkung bedingt ist, so wirkt es auch auf die gesellschaftliche Gestaltung zurück, indem es sich eine historische Existenz und Erscheinung schafft in den verschiedenen Religionsformen, je nachdem es eigenthümlich modificirt, oder mehr und minder vollkommen und ausgebildet ist. Dadurch ist die geschichtliche Organisation bedingt, die wir bei den verschiedenen religiösen Gemeinschaften wahrnehmen, die sich entweder durch Gleichheit und Gemeinsamkeit der Ueberzeugung selbstständig constituiren, oder nach Art organischer Bildungen von einer geschichtlichen Persönlichkeit, dem Religionsstifter ausgehend, in allmähligem Wachsthum sich ausbreiten durch geistige Wiedergeburt und Ueberzeugung. Diese letztere Art der Bildung ist die eigentlich natürliche und historische, wodurch eine eigentliche Gemeinschaft des Glaubens und Cultus erzielt wird. Jede solche Gemeinschaft hat ein gewisses geistiges Gut, eine Glaubenslehre, welche den Inhalt der Ueberzeugung bildet, und die Eigenthümlichkeit des Cultus und die ganze Art der praktischen Lebensführung bedingt. Zum Behufe der Erhaltung dieses geistigen Glaubensgutes, welches das eigentliche Lebensprincip der Gemeinschaft bildet, ist aber ein bestimmtes Organ nothwendig, das den natürlichen und historischen Ereignissen gegenüber die bestimmte Lehre und Wahrheit erhält und fortüberliefert; aber auch vor Angriffen und vor Verunstaltung schützt. Daher muß es als A u c t o r i t ä t gelten in Bezug auf richtige Lehre, richtige Art der praktischen Bethätigung der Ueberzeugung, und der richtigen Mittel und Art und Weise sich zur Gottheit in das rechte Verhältniß zu setzen. Die Auctorität ist daher erhaltend, bewahrend, ist conservativ, damit nicht die Eintagsmeinung an

die Stelle ernster Ueberzeugung trete, und die Menge der Glaubenden in ihrer Ueberzeugung nicht Abenteurern preisgegeben sey, die, obwohl sie selbst ziel- und steuerlos umhertreiben auf dem Meere menschlicher Meinungen, doch sich zu geistigen Führern Anderer aufwerfen, oder dieselben wenigstens ihrer Ueberzeugung berauben — eine Art geistigen Faustrechts übend — ohne ihnen eine bessere oder auch nur andere Einsicht oder Ueberzeugung dafür gewähren zu können. Und um so mehr wird auf religiösem Gebiete die Auctorität sich zur Geltung bringen, da hier allenthalben ursprünglich auf göttliche Auctorität der Glaubensinhalt zurückgeführt wird, und auf sie der Glaube sich gründet, so daß allenthalben die historische Auctorität gewissermaßen als Stellvertretung der göttlichen sich geltend macht.

Diese historische (secundäre) Auctorität kann aber nicht wie ein Zweck, sondern nur als das Mittel sich geltend machen, den Inhalt der Religion zu bewahren und die Zwecke derselben durchzusetzen. Sie darf daher nie sich so in den Vordergrund drängen, d. h. daß des Mittels wegen der Zweck vergessen würde. Doch kann diese Auctorität, da sie als eine historische der Zeit und den Umständen gewachsen seyn soll, nicht eine unlebendige, todte seyn, d. h. kein bloßes Buch, kein todter Buchstabe oder bloße Formel. Denn eine Schrift kann sich mit ihrem Inhalt nur passiv verhalten den Individuen gegenüber, da sie nicht selbst sich deuten und ihren wahren Sinn durchsetzen kann, sondern die Deutung erst erhält von der subjectiven Thätigkeit und Auffassung der einzelnen Persönlichkeiten. Wie aber kein todter Buchstabe, so kann auch keine einzelne Person als unbedingte, unfehlbare Auctorität gelten, weil im Gebiet der Wahrheit und des Heiles jede Willkür, jedes bloße Gewaltrecht ausgeschlossen werden muß, und jede nur störend auf Glaube und Ueberzeugung einwirken würde. Eine einzelne Persönlichkeit kann aber nicht für sich selbst die sichere Ueberzeugung haben, daß sie objectiv verfahre, fern von aller Willkür,

aller Vorliebe und allem Vorurtheil, weil ja keine einzelne Person über die Möglichkeit ethischer Verirrung erhaben ist; und dann auch, weil die Auctorität eine historische, eine auf Geschichte gegründete und eine mit Ueberlieferung geschichtlichen Inhalts betraute ist. Eine solche Auctorität muß jede ihrer Bestimmungen oder Entscheidungen gründen auf objectiven Sachverhalt und auf die geschichtliche Ueberlieferung. Diese aber kann der Einzelne kaum je so genau erforschen und erkennen, daß sein historisches Urtheil ein unfehlbares wäre, noch auch darf derselbe sich so viel Einsicht und Schärfe des Verstandes zutrauen — ohne Anmaßung — daß er den ganzen Inhalt einer Lehre mit allen Consequenzen, die daraus gezogen werden können, und das Verhältniß derselben zu allen Gebieten des Daseyns und ihren Gesetzen und Wirkungen, durchschaute, um sicher zu seyn, daß sie nicht mit irgend einer nothwendigen Wahrheit im Widerspruch stehe. Das Alles kann der Träger der Auctorität, wenn er eine einzelne Persönlichkeit ist, nicht unfehlbar erkennen, und daher für sich allein keine Gewähr bieten, daß er unfehlbar richtig und irrthumslos entscheide. Er wird darum stets auf die Forschung und das Urtheil Anderer angewiesen seyn, um zu erkennen, ob irgend eine Lehre wirklich ein historisches Gut sey, das stets als wahr gegolten, oder ob sie mit strenger, sicherer Consequenz aus sicheren Wahrheiten folge. Damit aber ist persönliche Unfehlbarkeit für den Träger der Auctorität schon aufgegeben. Wollte er sich dennoch als unfehlbar geltend machen, so müßte er seine besondere göttliche Sendung darthun wie Propheten und Gottgesandte überhaupt — durch Heiligkeit des Lebens, durch Wunder und Weissagungen.

Nebst der Auctorität hat aber auch die Wissenschaft die Aufgabe für das religiöse Bewußtseyn und dessen Geltung im Leben der Menschheit zu wirken; denn die Bewahrung der Wahrheit schon ist vom richtigen Verständniß bedingt, das richtige Verständniß aber von der wissenschaftlichen Thätigkeit; und insofern

bedarf die Auctorität selbst schon der Hülfe der Wissenschaft, um ihre Aufgabe zu erfüllen, da menschliche Thätigkeit jedenfalls dazu erforderlich ist. Doch aber hat die Wissenschaft auch noch die Aufgabe, die immer vollkommenere und klarere Erkenntniß der Wahrheit anzustreben, allenthalben zu prüfen, und in der Einsicht fortzuschreiten — also nicht bloß den geistigen Besitz zu erhalten, sondern durch höhere Einsicht auch zu vermehren, zu vervollkommnen. Und hiedurch ist die Wissenschaft eine historische Ergänzung der Auctorität, und neben dieser als historische Macht berechtigt. Sie hat den geistigen Stillstand und damit geistige Verarmung und geistiges Verkommen zu verhüten, und das conservative Moment der Auctorität durch das treibende Moment des Fortschreitens in Erkenntniß der Wahrheit für menschliche Entwicklung zu ergänzen. Sie hat also allenthalben dem Stillstand, der Erstarrung und Entgeistung entgegenzuwirken, und die Wahrheit lebendig zu erhalten; man kann sagen in analoger Weise, wie etwa die Propheten des alten Bundes der bloßen äußeren Gesetzlichkeit entgegentraten, und die innere Gesinnung und damit die Lebendigkeit des Gesetzes als das wahrhaft Bedeutende, Wichtige zur Geltung brachten.

Wie die Wissenschaft, so ist auch die Kunst für die Religion, insbesondere für Weckung, Erhaltung und Förderung des Gottesbewußtseyns wirksam, und ist förderlich für praktische Bethätigung desselben. Wie die Kunst ursprünglich aus der Religion hervorging, und in ihrem Dienste und Geiste wirkte, so geht ihr noch fortwährend das Reich der Ideen vor allem wahrhaft durch das Gottesbewußtseyn, durch das Bewußtseyn des absolut Vollkommenen auf, und so hat sie auch ihrer Natur gemäß noch immer zur Hauptaufgabe, durch ihre Werke für das Reich der Ideen Zeugniß zu geben, insbesondere die Idee Gottes zu erwecken, das Gottesbewußtseyn zu beleben, zu erhalten, zu reinigen. Die höchste Begründung und Bedeutung wird daher die Kunst stets im religiösen Cultus finden, und zwar in allen ihren vorzüglichsten Zweigen — Baukunst, Sculptur, Malerei, Musik und endlich

auch Poesie. Sie alle haben zur höchsten Aufgabe dieß, einerseits idealen Gehalt zur sinnlichen Erscheinung zu bringen, das Reich der Vollkommenheit irdisch darzustellen, oder wenigstens anzudeuten, und dadurch hinwiederum andererseits im Menschen das Gefühl, die Ahnung, das Bewußtseyn davon anzuregen, zu beleben, zu läutern, über das gewöhnliche Bewußtseyn zu erheben und die irdische Werktagsstimmung zu überwinden. Sie alle stehen im Dienste des Glaubens, der Hoffnung und Liebe. Ein religiöser Cultus ohne alle Kunstbethätigung ist ebensowenig naturgemäß, als eine Religion ohne Denken, ohne Erkenntniß und Wissenschaft.

Insofern sich das religiöse Bewußtseyn im Einzelnen verschieden modificirt, und sich historische Gestaltung und Organisation gibt, entstehen verschiedene Religionsformen und Parteien, die in einem besonderen Verhältnisse zu einander stehen, und zwar in dem des vollen oder theilweisen Gegensatzes. Die Wissenschaft geht zwar naturgemäß durch Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit darauf aus, diese Unterschiede, so weit sie wesentliche und eigentliche Gegensätze sind, zu überwinden; soweit aber dieß nicht gelingt, hat sie wenigstens die Aufgabe, dadurch, daß sie diese Gegensätze selbst unter höherem Gesichtspunkte betrachtet, sie möglichst auszugleichen, oder in ein der Idee Gottes und des Menschen möglichst gemäßes Verhältniß zu bringen. Durch Zweierlei ist die Vollkommenheit dieses Verhältnisses bedingt; durch Ueberzeugungstreue und durch Toleranz. Die Verbindung von beiden in Ein und demselben Individuum ist, wie schon früher angegeben wurde, bedingt theils durch lebendigen Glauben, der geschützt ist vor Entartung in Fanatismus und Intoleranz, theils durch Einsicht in die Gründe des Glaubens, wodurch er erleuchteter Glaube wird; aber auch durch sittliche Willensrichtung, welche den egoistischen Glaubenshochmuth ebenso ausschließt, wie leidenschaftliche Verfolgungssucht. Wahre Toleranz ist also bedingt durch demüthigen und erleuchteten Glauben, der Gott das Gericht überläßt

und ihm nicht vorgreifen will in seiner Welt-Regierung, sondern gestattet, daß er seine Sonne aufgehen lasse auch über Andersglaubende. Und ebenso ist wahre Toleranz bedingt durch Besiegung der Leidenschaft, so daß die Wahrheit nicht dazu mißbraucht wird in ihrer Vertheidigung und Ausbreitung nur der Leidenschaft als Vorwand zu dienen, wodurch sie gerade zur Uebung und Beschönigung der Unsittlichkeit gebraucht würde. Wenn es auch naturgemäß und berechtigt ist, die eigene Ueberzeugung, die innerlich beglückt, beseligt, auch Andern mitzutheilen, so darf dieß doch stets nur aus sittlichen Motiven, aus Liebe nämlich zu Gott und dem Nächsten stattfinden — und in diesem Sinne ist für alle Religionsformen Propaganda erlaubt. Allein ebenso erlaubt ist es andererseits, sich gegen solche gutgemeinte Zudringlichkeit zu schützen durch berechtigte Mittel — durch eigene Ueberzeugungstreue und höhere Erkenntniß. Gewaltthätigkeit aber oder List, Betrug, Täuschung, Verkleinerung, Verleumdung und andere Mittel dieser Art sind niemals berechtigt, auch nicht im Dienste der Wahrheit — in diesem vielmehr am allerwenigsten, da durch schlechte Mittel, durch welche man der Wahrheit dienen will, diese vielmehr selbst entehrt, verdächtigt wird, und in Mißachtung kommen muß. Wie aber die menschlichen Verhältnisse einmal sind, ist freilich kaum zu vermeiden, daß gegen Gewalt und Zwang von der einen Seite nun auch die andere Partei sich gewaltsam, und mit äußeren Mitteln verwahre und schütze, denn das Recht der Nothwehr ist auch hier nicht ganz als ungültig zu betrachten. Und was man auch gegen das Ungeeignete, geistige Güter mit materiellen Waffen zu *schützen*, sagen möge, und wie tief man die Religionskriege auch beklagen muß — sie sind dennoch insofern ein Zeugniß der höheren Natur und Gesinnung des Menschen, als sie beurkunden, daß die innere Ueberzeugung, das geistige Besitzthum, als das höchste der Güter gilt, dem die andern insgesammt mit Freudigkeit, Muth und Ausdauer zum Opfer zu bringen seyen.

Da das ganze menschliche Daseyn unter dem bestimmenden Einfluß des Gottesbewußtseyns steht, und insbesondere alles menschliche Thun und Lassen in letzter Beziehung in seiner Gesetzmäßigkeit und Vollkommenheit von der Uebereinstimmung mit der göttlichen Idee bedingt ist, so muß auch die größte geschichtliche und natürliche Organisation im menschlichen Daseyn, der Staat nämlich, zum Gottesbewußtseyn in Beziehung stehen, und in seiner Beschaffenheit und Vollkommenheit von demselben bestimmt werden. Unmittelbar allerdings braucht sich dieReligion im Staate, seiner Verfassung, seinen Gesetzen und Einrichtungen nicht geltend zu machen, wohl aber mittelbar. Wie die Religion auf Handel, Gewerbe, Ackerbau u. s. w. nicht unmittelbar bestimmend wirkt, wohl aber mittelbar, indem alle diese Geschäfte und Künste fürs erste an sich dem Gottesbewußtseyn nicht entgegen und hinderlich seyn dürfen, und fürs zweite im Geiste des Gottesbewußtseyns, d. h. in demüthigem Gehorsam gegen Gott, und in der Absicht, Gottes Willen zu realisiren und die eigene Vollkommenheit zu erreichen, geübt werden müssen — so auch in Bezug auf den Staat. Das Gottesbewußtseyn enthält keine unmittelbare Forderung in sich, diese oder jene Staatsverfassung einzuführen, und diese oder jene innere Organisation des Volkes und Staates zu bevorzugen, und schreibt auch nicht unmittelbar die Gesetze und Einrichtungen für alle Lebensverhältnisse vor; aber indem es den göttlichen Willen als höchstes Sittengesetz zum Bewußtseyn bringt, verbietet es jede Gesetzgebung, Einrichtung und Handlung des Staates, die mit diesem göttlichen Gesetze in Widerspruch ist, und gebietet, daß der Staat selbst dem göttlichen Gesetze gemäß, d. h. im Geiste der Liebe uno Gerechtigkeit für Alle geleitet, seine Verfassung gehandhabt, seine Gesetze vollzogen werden. Diesen theils negativen, theils positiven Einfluß hat die Religion auf den Staat, und muß ihn haben unter allen Bedingungen, wenn er ein wahrhaft menschenwürdiger, seiner Idee und Aufgabe entsprechender seyn, und zur Realisirung der Aufgabe der Menschheit

wahrhaft fördernd mitwirken soll. Ist also auch keine bestimmte Art der Staatsverfassung ausschließlich und unmittelbar von Gottes Gnaden, sondern kann jede mittelbar durch natürliche und historische Verhältnisse, göttlicher Einrichtung und Fügung oder Zulassung gemäß, bestehen und wirken — so stehen doch auch diese Staatsverhältnisse im Großen unter den sittlichen Gesetzen, und sind in ihrer Bildung und Erhaltung den Forderungen des Gewissens nicht entrückt, und damit auch nicht dem Einflusse des Gottesbewußtseyns, auf welches Sittengesetz und Gewissen sich gründen.

Insofern dann der Staat die Rechtsidee positiv (und negativ) zu realisiren die Aufgabe hat, gründet er ohnehin auf der Gottesidee, da nur in dieser die Idee des Rechtes wurzeln, und ewige Berechtigung und objective Geltung finden kann. Das Recht muß als Ausdruck göttlichen Willens und Gesetzes gelten, sonst entbehrt es selbst der höheren Berechtigung, oder wenigstens der Garantie und Zuverlässigkeit. Denn das Recht läßt sich weder gründen bloß auf den wohlverstandenen Vortheil der Einzelnen und des Ganzen — sonst hat jeder Befugniß es anzugreifen, wenn er diesen Vortheil nicht findet; noch auch läßt es sich gründen auf bloße Gewalt — sonst hat stärkere Gewalt das Recht, es umzustürzen. Auch durch bloße Gewohnheit kann ein Rechtszustand und die Rechtsnorm nicht begründet werden — denn die kann blind und unverständig seyn. Endlich auch als bloße Fiction, als bloß subjectives Belieben kann es weder praktisch noch wissenschaftlich sich geltend machen wollen, denn da entstünden so viele verschiedene Rechtszustände als Individuen, und wenn es als solches Belieben eines Einzelnen erschiene, würde es jedenfalls von andern keine wahre innere Anerkennung finden. Demnach muß sich das Recht geltend machen als Ausdruck einer ewigen Idee, eines göttlichen Gedankens, und demzufolge ist der Staat, insofern er Rechtsanstalt ist, gegründet in seiner Berechtigung auf das Gottesbewußtseyn, auf die Idee Gottes.

Aber auch sogar insofern steht die Aufgabe des Staates in Beziehung zum Gottesbewußtseyn, als derselbe die Idee irdischer Glückseligkeit und Vervollkommnung realisiren will und soll für die einzelnen Individuen und für das Ganze. Diese Aufgabe gelingt nie vollkommen, und für die Einzelnen nie in gleicher Weise, sondern bedarf zur Ergänzung stets eine höhere Auffassung des Daseyns und Zweckes des Einzelnen ebenso, wie der Aufgabe und Zieles des Ganzen. Der Staat kann nie die irdischen Wünsche der Einzelnen vollkommen befriedigen, und wird daher der beständige Gegenstand der Klage und Anfeindung von Seite derer seyn, die nur im zeitlichen Wohlseyn ihr einziges Ziel und Glück finden; sie werden an irdischem Besitz und Genuß, an Rang und Stellung nie volle Gleichheit erlangen, und also sich beeinträchtigt sehen in ihrer irdischen Gleichberechtigung. Wird dagegen das ganze Daseyn und damit auch der Staat vom Standpunkt des religiösen Bewußtseyns aus betrachtet, dann verschwinden diese Unterschiede des Vermögens und Standes als unwesentliche und nichtige im Vergleich mit dem höheren Ziel und der eigentlichen Würde des Menschen. Auch der Besitz und Beruf des im Staate Untergeordneten hat, vom Standpunkt des Gottesbewußtseyns aus betrachtet, wesentlich gleiche Geltung, und führt zu gleichem Ziel in Bezug auf die Hauptaufgabe des Menschen. Keiner ist bloß der Diener und Knecht des Andern, der bloß für das Wohlseyn des Andern arbeiten und entbehren müßte; sondern jeder fühlt sich als Selbstzweck, von gleicher Würde, mit gleicher Aufgabe, die er in seiner Stellung so gut zu erreichen vermag, wie der höher Gestellte. Auch insofern der Einzelne für das Ganze, für das Volk, für den Staat wirkt, erscheint er nicht bloß als Lastthier oder Sklave, sobald er Staat und Geschichte unter dem Gesichtspunkte des Gottesbewußtseyns betrachtet. Auch der Staat, und jedes Volk als Ganzes hat nämlich eine bestimmte Aufgabe im großen Proceß der Geschichte, in welchem der göttliche Weltzweck erreicht werden soll; und jeder Einzelne wirkt daher mit seiner Arbeit

und seinen Opfern im Dienste der Weltgeschichte, und als Glied des großen Ganzen für die Erreichung des großen göttlichen Planes der Weltschöpfung — und dadurch ist er nicht bloß ein Werkzeug Anderer, oder eines egoistischen Staates — sondern hat mit seiner Kraft und Thätigkeit selbstständige Bedeutung, in welchem Berufe immer er wirken mag. Wiederum auch findet der Staat (das Volk) als Ganzes seine Rechtfertigung darin, daß er als Glied der ganzen Geschichte, und damit auch der göttlichen Vorsehung und dem göttlichen Weltplan dienen muß, nicht bloß den Individuen dienen kann, aus denen er besteht — er findet, sage ich, hierin seine Rechtfertigung dafür, daß er Einzelne zum Zwecke des Ganzen zum Opfer bringt, oder Opfer von ihnen fordert. Ohne höhere weltgeschichtliche Auffassung und Betrachtung unter dem Gesichtspunkt eines großen teleologischen Ganzen, das die Menschheit im göttlichen Plane bildet, bleibt dieß immer ein schreiender Widerspruch mit dem Zwecke des Staates — der, auf sich selbst nur gestellt, jeden Egoismus als berechtigt anerkennen, und dadurch sich selbst zerstören, oder nur auf Gewalt und Zwang sich stellen muß.

So weit leidet es keinen Zweifel, daß der Staat vom Gottesbewußtseyn abhängig, in seinem Wesen davon bestimmt, in seiner Würde und Berechtigung darauf gegründet, und in seinem letzten Ziele davon geleitet seyn müsse — nicht bloß mittelst der Einzelnen, insofern diese unter dem bestimmenden Einfluß der Gottesidee (Religion) im Denken und Handeln stehen, sondern auch als Ganzes, da er auch als solches der Gottesidee und dem göttlichen Willen nicht entgegen, sondern ihm gemäß bestehen und wirken muß. Die Schwierigkeit beginnt da, wo das Gottesbewußtseyn sich in einer bestimmten religiösen Gemeinschaft durch Organisation eine historische Erscheinung gegeben, und daher mit bestimmten Pflichten, Rechten und Ansprüchen den übrigen historischen Mächten, insbesondere dem Staate gegenüber, auftritt.

Die Kirche wie der Staat haben, insofern sie Organe zur Realisirung göttlicher Zwecke in der Menschheit sind, bestimmte Pflichten, die sie erfüllen müssen, und bestimmte Rechte, die sie zu wahren haben und nicht aufgeben dürfen, ohne sich selbst aufzugeben. Es liegt nun allerdings nahe, die Rangordnung von beiden nach der Unmittelbarkeit göttlicher Gründung und nach der Wichtigkeit des Zweckes zu bestimmen. Und da die Kirche — wie die Religion überhaupt — unmittelbar von Gott gegründet zu seyn, und die Erreichung des höchsten Zieles der Menschheit zu fördern, ja zu ermöglichen versichert, so liegt es nahe, die Kirche über den Staat zu stellen, und des letzteren Rechte denen der Kirche unterzuordnen. In der Idee und Theorie möchte diese Ordnung auch nicht unrichtig seyn. Historisch und praktisch aber kann sie nicht zur Geltung kommen; schon deßwegen nicht, weil die Gesammtheit der Individuen des Staates nicht immer Einer Kirche oder Religionsgemeinschaft angehört, und es nicht in der Aufgabe des Staates liegt, die wahre Kirche zu erkennen, oder über sie zu entscheiden. Er kann ihnen gegenüber nur seine Rechte wahren und seine Pflichten üben, um seine Zwecke zu erreichen, und schon darum muß er unabhängig der Religionsgemeinschaft gegenüber stehen. Aber auch wenn eine Verschiedenheit der Kirchen oder Confessionen nicht gegeben ist, kann factisch jene Unterordnung nicht durchgeführt werden, da doch, wenn die Kirche auch einen höheren Zweck verfolgt als der Staat, in der äußern Organisation und in den Mitteln zur Erreichung desselben nicht unbedingte Nothwendigkeit und Geltung derselben in jedem Falle anzunehmen ist, insbesondere in den Fällen, wo der Staat auf Rechte verzichten müßte. Das Gränzgebiet von beiden ist nicht scharf bestimmbar. Man kann im Allgemeinen nur behaupten: Die Kirche hat das Recht, jene Anordnungen zu treffen, ohne welche sie ihren Zweck nicht erreichen könnte — und ebenso hat der Staat das Recht, die Bestimmungen geltend zu machen, ohne die er seine Aufgabe nicht zu erfüllen vermöchte. Die Gränzen von beiden lassen sich nicht mit Bestimmtheit ziehen,

da im Strome der Geschichte und Ereignisse die Verhältnisse beständig sich ändern, und die Aufgaben sich modificiren. Die Ausgleichung der gegenseitigen Rechte und Pflichten kann daher nur durch persönliche Wirksamkeit auf ethischem Wege — nicht auf juridischem gelingen. Sie wird um so mehr gelingen, und Conflicte werden um so mehr vermieden werden, je höher die persönliche Einsicht, und je reiner der sittliche Wille der Träger der beiden Auctoritäten seyn wird; je weniger also Fanatismus und Leidenschaft im Dienste beider Mächte wirksam seyn kann, und je mehr demnach der Geist der Religion thatsächlich und wahrhaft zur Geltung kommt.
